تقويم النقد الموجه لصحيح البخاري

د. عادل بن سعد المطرفي
الأستاذ المساعد - جامعة القصيم - قسم السنة

تاريخ الحملات القديمة والمعاصرة على صحيح البخاري والسنة
نماذج من النقد المثار حول منهج البخاري في الصحيح
نماذج من النقد المثار حول أحاديث البخاري في الصحيح
أهم الكتب المصنفة في الذب عن صحيح البخاري

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من أصول الإسلام، أن تُمَيِّزَ ما بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم من الكتاب والحكمة، ولا تَخلِطَه بغيره، ولا تَلْبِسَ الحقَّ بالباطل، كفعل أهل الكتاب، فإن الله سبحانه قد أكمل لنا الدينَ، وأتَمَّ علينا النعمة، ورضي لنا الإسلامَ دينًا، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تركتُكم على البيضاءِ ليلُها كنهارها، لا يزيغُ عنها بعدي إلا هالكٌ».[1]

لا يتحقق هذا الأصل من أصول الإسلام إلا بحفظ أمرين:

أحدهما: تحقيقُ ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يُخلَطُ بما ليس منه من المنقولات الضعيفة، والتفسيرات الباطلة، بل يُعطى حقَّه من معرفة نَقْلِه ودلالتِهِ.

والثاني: أن لا يعارض ذلك بالشبهات لا رأياً ولا رواية.[2]

ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع، مع حاجة مثلِهِ الماسَّةِ في هذا العصر، عصرِ الشبهات، التي تتبعُ المؤمنَ أينما اتَّجه، وحيثما كان، وعلى أيِّ حالٍ، فهي التي تتشرّف إليه فتَسْتَشْرِفُه، فأصبح لا مفرَّ من سماعها أو قراءتها، كل ذلك بسبب

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥/ ١٥٥).

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥/ ١٥٥).

ثـورة وسـائل الاتـصال العـصرية، المتعـددةِ في أشـكالها، والفائقـة في تطورهـا وانتشارها، والتي قرَّبت المعلومة أيّاً كانت، وأخذت تضعها بين يدي الـشخص، بل تلقيها على سمعه وتتراءى لعينيـه، فتجـاوز الأمـرُ الاختيـارَ إلى الإكـراهِ، ممـا يُعظِم مثلُه الخطرَ، ويستنهضُ تقديمَ الحلولِ إزاءه.

إن النقد الحديث والمعاصر للسنة النبوية، والتراث عموماً من قِبَلِ أصـحاب القراءة المعاصرة من حداثيين وعلمانيـين وغـيرهم يـشمل أمـرين رئيـسين: بَـثَّ الشبهاتِ حولَ السنة وكُتُبها ومصنفي الكتـبِ، والثـاني: اخـتراعَ منـاهجَ نقديـةٍ بديلةٍ للحكم من خلالها على الأحاديث.

والكلام في هذه الورقـة سـيختص بـالأمر الأول، وهـو الأمـر الـذي مهَّـد الانتقالَ إلى الأمر الثاني.

والأمر الثاني كما أنه يعتبر بالنسبة إليهم خطوةً عملية، فهو مَطْلَبٌ لمخـالفيهم لإثبات أن منهجَ المحدثين هو المنهجُ الصحيح والوحيـد في النقـد، والقـادرُ عـلى التمييز والفرز بسلامة وأمان، وذلك من خلال المناقشة والدليل على عدم صـحة ما عداه.

وبما أن الورقة تَعرِض وتُناقِشُ الشبهاتِ والطعونَ حولَ ((البخـاريِّ))، ولا تحدد تياراً أو اتجاهاً أو أشخاصاً، فسنلحظ أنها: وإن اشـتركت في كونهـا طعونـاً، إلا أن أصول الشبه التي تقف خلفها ستختلف، فلا يلزم أن تجد ما يربط بين كـل شبهة وأخرى من جهة الأصول وما يلزم في الردِّ، فهذا يأتي ويكون أكثـرَ تناسـقاً

لو وحَّدنا تياراً، أو جهة تتفق في أصولها التي تنطلق منها في طرح الشبهات حول السُّنَّةِ، و((البخاريِّ)) خصوصاً.

كما أني حين أذكر هذه الشبهاتِ سأقطعها عمَّا وصل إليه أصحابُها بعدَ ذلك، والذي الوقوفُ على مثله يرقّق لنا هذه الشبهاتِ، كما أنه يكشف المقصودَ من طرحها، والتي كانت في الغالب تتبع مرحلة تتقيد بظروفها، إذ آل الأمر من كونه نقداً لمسائل في السنة، أو في ((صحيح البخاري)) إلى اطِّراحِ (السُّنَّةِ النبوية) والانتقالِ منها للحفر في المصدر الأول (القرآن الكريم).

المبحث الأول

توطئة بين يدي عرض الشبهات والطعون

١ - ما الجديد في هذه الطعون، ونحن نعلم أن هؤلاء الطاعنين قد تلقَّفوها عن غيرهم، وعامَّتُها عن المستشرقين؟

لا شك أن الطعون تتكرر، ويعاد إنتاجُها كلَّ مرة، وكلَّ فترة، وكلَّ عصر، فُهم يتواصون بها، ويَجْتَرُّ اللاحِقُ منهم شبهةَ مَن قَبْلَه، واليوم تُعاد هذه الشبهةُ في كتابات المعاصرين، خاصَّةً أصحابَ المشاريع النَّهْضَوِيَّةِ، إلا أن هؤلاءِ الأخِيرينَ حاولوا التجديدَ في أمور:

أ- قَولَبَةُ الشبهة، ومحاولةُ إلباسها لَبُوساً آخرَ، وهِيَ هِيَ.

ب- محاولةُ تثبيت الشبهة بمزيد استدلالات لها، والاستدلالات لم تقتصر على ما هو قريب من الشبهة، بل أصبحت العلومُ الحديثة تُوظَّف لهذا الأمر، من علوم نفسية واجتماعية وإنسانية، ومقارَنَةِ أديانٍ، ونظرياتِ التاريخِ الحديث وغيرِها.

فهم يستدلُّون على شُبَهِهِم بأحدث دراسات العلوم العصرية، ومع أن هذه الدراسات هي بحاجة لنقد، وليست مُسلَّمةً، فإنها في كثير تُصوِّب رأي المُحَدِّثِينَ.

ج- البناءُ على هذه الشبهات، والتقدُّم خطواتٍ في النَّيلِ من السنة وأئمتِها، من خلال آراء وأقوال ولوازمَ جديدةٍ، ومن أهم هذه الخطوات اختراعُ المناهج الجديدة في النقد.

د- الالتزامُ بالتزاماتٍ حَرَصَ السابقون على تجنُّبها، أو المراوغةِ في التزامها، فالتزم بها هؤلاء برحابة صدر، وإعلانٍ صريحٍ، كما أن بعض الالتزامات لم يَحِنْ وقتُه بعدُ، فكان حالُهم فيها كحال سابقيهم.

٢- الشبهات لا تكاد تخرج عن ((الصحيحين)):

الشبه الموجهة للسنة في الزمن الحديث والمعاصر لا تخلو إما أن تكون عامةً، من جهة أنها لا تختصُّ بكتاب معين من كُتب السنة، وإما أنها خاصةٌ بكتاب معين، مما يعني أنه لا يمكن نقل الشبهة لكتاب آخر، ويكاد هذا النوع الأخير يختص بـ ((صحيحي)) البخاريِّ ومسلمٍ، بل إن عمومَ الشَّبَهِ يغلب ألا يُرادَ به إلا ((صحيحا)) البخاريِّ ومسلمٍ، فهي تُورَد على ((الصحيحين))، ويُضرب لها الأمثلةُ منهما، وعناوين كتبهم تصرح بهذا الأمر قبل مضامينها،[1] وبالتالي فأصبحت عامَّةُ الشبهاتِ والطعونِ متوجِّهةً لـ ((صحيحي)) البخاري ومسلم، والبخاريِّ منهما بشكلٍ أخصَّ.

إذاً: لماذا تدور الشبهات مع ((الصحيحين)) ولا تتجاوزهما غالباً؟

(١) ومن أمثلة ذلك: «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين» وكتاب «صورة عثمان وعلي في صحيح البخاري ومسلم» وكتاب «تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم».

إن من يقف على حِيَلِ أصحاب الطعون في السنة يسهل تنبُّؤه بالخطوات اللاحقة، فما يبدؤه سابقون يبني عليه آخرون، ومن حين أُلِّف في الصحيح ابتدأ كلامُ أهل البدع حول هذا الأمر، ولو كان هذا الكلام حينَها قد لا يمسُّ «الصحيح» بشيء، لكنه يقدح بالفكرة لآخرين، ويمهِّد للبناء عليه منهم.

فقد جاء في معاتبة أبي زرعة الرازي ومحمد بن مسلم بن وارة للإمام مسلم حين تأليف كتابه ((الصحيح)) قولُهما: إن هذا يُطَرِّقُ لأهل البدع علينا، فيجدون السبيلَ بأن يقولوا لحديثٍ إذا احتُجَّ عليهم به: ليس هذا في كتاب ((الصحيح))[1].

فكانت هذه هي الخطوةَ الأولى، وهي حصر السنة في ((الصحيح))، حتى ما إذا استقرَّ هذا الأمر رجع نقدُهم لهذا الصحيح وتوحيده بالنقد، وهو ما حصل بعد ذلك وتركَّز النقدُ فيه.

وسبب تركُّزِ النقدِ على ((الصحيحين)) هو أنه يصح اعتبار السنة هي ((الصحيحين))، وذلك من جهة احتوائهما على جُلِّ أحاديث السنة المحتاجِ إليها في الأحكام، ومن جهة كونهما يمثلانِ الجانبَ النقديَّ للسنة عند المحدثين، ومن جهة ثالثة، هي تلقِّي الأمةِ كتابيهما بالقبول، فتوجيهُ النقد لهما هو لمحاولة نقض كلِّ السابق.

(١) سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي (٢/ ٦٧٦).

ولذا يصرِّح هؤلاء بقصد ((الصحيحين)) بالنقد دون غيرهما، وكما يقول أحدهم: (لأن البخاري ومسلماً يَجُبَّانِ ما دونهما من الكتب في مفهوم أهل السنة، فسوف نحاول التركيزَ على مروياتهما في هذا الصدد)[1].

غيرَ أنه ومِن سوء حظِّ الطاعنين أنه وكما كان هذا الإمام يَذُبُّ الكذبَ بنفسه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، فقد بقي كتابه بعد وفاته يذُبَّ الكذبَ، ويفضح الطاعنين في السنة، فإن من أكبر أسباب فشل هؤلاء الطاعنين وافتضاحِ نقدهم، هو توجُّهُهم لهذا الكتاب بما لا يمكن أن يحققه كتاب آخر، وهو ما سنقف على شيء منه في هذه الورقة من عرض طعونهم، وبيان حالها.

٣- استراتيجيةُ الشبهات والطعون:

حين يتعرض أصحاب الاتجاهات المنحرفة لمثل ((صحيح)) الإمام البخاري وغيره من كتب السنة بتوجيه الطعون والشبهات، فما يراد تحقيقُه في الآجل ليس هو الطعنَ من أجلِ الطعنِ، ولا الوصولَ إلى تنقص هؤلاء الأئمة وكُتبهم فحسبُ، بل هناك أهدافٌ استراتيجية منظورٌ لها من خلال تلك الطعون والشبهات.

من هذه الأهداف الرئيسة:

أ- طرحُ الاحتجاج بالسُّنَّة، وطرحُ اعتمادها أصلًا ثانياً من أصول التشريع.

ب- إسقاطُ منهج المحدثين في النقد، عن طريق إضعاف الثقة بنقدهم وحكمهم.

(١) عبدالجواد ياسين، السلطة في الإسلام (ص: ٢٩٢).

ج- المطالبةُ ببديل عن منهجِهم في النقد، أو تقديمُهم هـذا البـديلَ وإحلالُـه مَحَلَّ منهج المحدثين.

٤- ردُّ الشبهات حول السنة يتَّخذ شكلين:

الشكل الأول: مناقشتهم في الأصول التـي انطلقـوا منهـا في نقـد الحـديث، سواء كانت هذه الأصولُ شبهاتٍ وطعوناً، أو مناهجَ نظرٍ ونقدٍ، وهذه الأصـول ستكون أصولاً عامَّةً تطبَّق على جملة من الأحاديث تدخل تحتها.

والشكل الثاني: مناقشة الأحاديث المُطَبَّقِ عليها الأصلُ النقديُّ، وتأتي أهميـة هذا الشكل الثاني في كونه ميدانَ اختبارِ صدقِ أصـولِ طعـونهم، ووضـعِها عـلى المحكِّ، ذلك أنه سيحاكَم كلُّ ما يقال نظرياً، وترده إلى واقع الروايـة الـذي هـو أكبر من كلِّ ما يقال بالعقل أو غيره.

والتوجه لهذا الشكل الثاني يكون بأخذ نـماذجَ للدراسـة كبرهـان عـلى خطـأ الأصل النقـدي وانحرافـه، وإلا فإنـه قـد لا يمكـن اسـتيعابُ كـلِّ الأحاديـث المنتقَدَةِ، والتي قد تزيد يوماً بعد يوم، غيرَ أنه يغني عنه استيعابُ أصول الطعون، وهو استيعابٌ ممكِنٌ ومتيسِّرٌ لانحصاره.

٥-أسباب الشبهات:

الأسباب التي تدفع الطاعنين لطرح الشبهات لها جهاتٌ كثيرة، والذي يعنينا منها هنا: هو ما يتَّصل بالصنعة الحديثية، ومـا يعنينـا منهـا بـالأخص: (التـصوُّرُ الخاطئ لطريقة الرواية، والجهل بتاريخها).

فمن المبادئ الأولية والضرورية أن (التـصـوُّرَ يـسبق الرؤيـةَ) فـإن صـدرت الرؤية عن تصور صحيح كانت الرؤيةُ صحيحةً، كما أن النتائج أيضاً تبعٌ للرؤية، ومن خلال ذلك: فإن أشنعَ ما ارْتَكَسَ فيـه الطـاعنون هـو تـصوُّرُهم الخـاطئُ للرواية، ومن ثم جاء طعنُهم ساذجاً أو مغلوطـاً، ووصـل في حـالات كثـيرة إلى السَّفْسَطةِ، وإنكارِ الضروريات.

إن أقربَ ما يدور في ذِهْنِ الحداثيين عن الرواية أنها مِلْكُ راويها يتصرَّفُ فيها كما يشاء، يكتبها كما يشاء، ويرويها كما يـشاء، فهـم يعتـبرون الروايـة تمـثيلاً مـن راويها.

وفي حالات أخرى يتصورون الروايةَ بما يشبه حكاياتِ العامَّـةِ وأُحـدُوثاتِ المجالس، يتناقلها الناس مجهولةَ المـصدر، فيـصدِّقُها جماعـةٌ مـنهم، ويـزدادُ مَـن يصدِّق بها مع مرور الوقت، حتى يَرْسَخَ صدقُها، وتتعذَّر معرفةُ أصلها.

إن مَن يتصور حالَ الرواية من حين نشأتها، وطريقة نقلِ الرواة لها، وأحـوالِ رواتها، وعدم إِمكانية خفاءِ أيِّ شيء من الظروف والملابسات في نقلهـا = يجعـلُ من القول بإمكانية دخول أحاديثَ موضـوعةٍ، واعتبارِهـا صـحيحةً ضربـاً مـن الخيال.

فنظرتُهم للتدوين مـثلاً، ينظـر إليـه عـلى أنـه مرحلـة غـيرُ أمينـة في تـدوين الأحاديث النبوية، لأجل تأثيراتٍ سياسية واجتماعية وغيرهما، وأن الرواة كـانوا

متأثرين بهذه الصراعات، فالعملية ليست بريئة،[1] وكأن المجموعة التي تَوَلَّت تدوينَ الحديث كان بقُدْرَتِها طمسُ وجهِ الرواية الحقيقي، وأنه بإمكانهم أن يتواطؤوا جميعاً على شيء، أو يُخْفُوا ما شاؤوا من الوثائق، ومن المعلوم أن مثلَ هذا الاتفاق لا يمكن حصولُه عقلاً، ولم يحصل واقعاً، كما أن التدوينَ كان يقف جنباً إلى جنب مع الرواية الشفهية، التي يحتفظ بها الرواة في صدورهم وكتبِهم الخاصة أيضاً.

كما يظن بعضُهم أن ما يحدّث به الراوي هو شيءٌ مختصٌّ به لا يَشْرَكُه فيه أحد، ولا مصدرَ له إلا هو، ومن ثَمَّ فلا يمكن الوقوف على كذبه إن كذب من خلال الإسناد.

كما يتصورون أيضاً أن الاختلافَ في ألفاظ الرواية اختلافٌ مقصود لغرضٍ نَفْعِيٍّ، يُرجعونه غالباً إلى الصراع الاجتماعي والسياسي، ولا محلَّ للوهم فيه، ومن ثَمَّ فهم يفرِضون استنتاجاتٍ يقطعون بها، لا وجودَ لها خارج أذهانهم وتَخَيُّلاتِهم.

---

(١) الجابري، إشكاليات الفكر العربي (ص: ٤٨)، التراث والحداثة (ص: ١٥٩). حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٦٠٠). من النقل إلى العقل (١/ ٨٩)، الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص: ٩٨)، محمد شحرور، الدولة والمجتمع (ص: ٢٥)، شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين (٢/ ٢٨٤، ٣١٩).

فمثلاً: اختلافُ حديث الإسراء هل كان من بيت عائشةَ أو أمِّ هـانئ، يقـول عنه أحدهم: قد يكشف تنافساً بين الزوجتين لنَيلِ الشرف، والاختلاف في وقوعُ الإسراء قبلَ الهجرة أو بعدها يكشف تنافساً بين المهاجرين والأنصار.[1]

والنظر في إسناد كل حديث منهما سيُعلَم منه قطعاً أن الاختلاف هو من قِبَل الرواة المتأخرين، أي إنه اختلافٌ في غيرِ العصر الـذي يَفْـتَرِضُ التحليـلُ انتفـاعَ عائشة أو أم هانئ منه، كما أن (أم هانئ) هي ابنةُ أبي طالب عمِّ النبي صلى الله عليه وسلم، وليست إحدى زوجاته صلى الله عليه وسلم؟!!!.

وأحسنُهم من ينظر للمحدثين من خلال المؤرخين، فينظر إلى الرواية الحديثية نظرتَه للرواية التاريخية عند المؤرخين من جهة نقل المؤرخين لها، وتعامُلِهم معها، وهم كثيرو الإحالةِ على كتب المؤرخين، وعلى كتبٍ تاريخية غيرِ موثوقة.

ولا شك أن اختلافَ مقاصد المؤرخين عن مقاصد المحدثين، وطبيعةَ الرواية التاريخية = فارقُ ما بينهما في أشياءَ كثيرةٍ، من الاعتناء بالنقل، ووضعِ مناهجِ ضبطهِ تحمُّلاً وأداءً، ثم التشديد في نقد الرواية إلى غير ذلك، فلا يصح النظر للمحدثين من خلال المؤرخين.

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٠٥-٢٠٦).

المبحث الثاني

نماذج من الشبهات المثارة حول منهج البخاري في ((الصحيح))

سأعرض الشبهاتِ والطعونَ حول البخاري و((صحيحه)) على حسب مصادر مادة الشبهات، وتصنيفِها بناءً على هذا التقسيم.

مصادر مادة الشبهات:

المصدر الأول: الطعون التوظيفية:

ضربُ الموروثِ بعضِه ببعضٍ وبكلامِ أئمته من أمضى أسلحةِ الطاعنين في السنة ومصنفات أئمتها، ليظهروا بزعمهم تهافُتَ الموروثِ مِن داخله، ومن أجل تحقيق هذه الخطوة فقد قاموا بتوظيف كلام الأئمة بعد إساءة فهمه للطعن في ((صحيح)) الإمام البخاري.

وهذه التوظيفات كثيرة، يلتقطونها من هنا وهناك، ليظهروا أن الإمام البخاريَّ وكتابَه غيرُ مَرْضِيٍّ عنهما في وسطه الزمني وبعد زمنه، ممن هو أعلمُ من البخاري، أو يشاركه، أو يَقْرُب منه.

وتتبع هذا الأمر يطول، لأن إساءة الفهم لكلام الأئمة، واتخاذَها بعد ذلك مِعْوَلَ هدمٍ في ((الصحيح)) لا يمكن حَدُّها، فكلُّ كلام يمكن أن يساء فهمُه، وسأذكر بعض النماذج مما يدخل تحت هذا الأمر.

فمن ذلك:

أ- ينقل أحدُهم قول الإمام أحمد: (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المَلاحِم والمغازي والتفسير)، ثم يعلق عليه بقوله: (وهي موجودة في ((البخاري)))[1].

وهذا النقل عن أحمد أخرجه الخطيبُ في كتابه «الجامع»، وخرَّجه على معنىً يبينُ المرادَ منه، فقال: (وهذا الكلام محمول على وجه، وهو أن المراد به كتبٌ مخصوصة في هذه المعاني الثلاثة غيرُ معتمَدٍ عليها، ولا موثوقٍ بصحَّتها، لسوء أحوال مصنفيها، وعدم عدالة ناقليها، وزيادات القصاص فيها.

فأما كتب الملاحم، فجميعها بهذه الصفة، وليس يصح في ذكر الملاحم المرتقَبة، والفتن المنتظَرة غيرُ أحاديثَ يسيرةٍ اتصلت أسانيدها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من وجوه مَرضِيَّةٍ، وطرق واضحة جلية.

وأما الكتب المصنفة في تفسير القرآن فمن أشهرها كتابا الكَلبيِّ ومقاتلِ بنِ سليمان...) ثم نقل عن أحمد قوله في ((تفسير الكلبي)) بأنه كذب من أوله إلى آخره، ثم تكلم الخطيب عن كتب المغازي[2].

ويمكن حمل كلام أحمد على أن الغالبَ في هذه المواضيع الثلاثة السابقة كثرةُ الوضع بالنسبة لما صح من ذلك، والذي هو أقلُّ من القليل، فالإمام أحمد قد

---

(١) من النقل إلى العقل (٢/ ٢٧٨).

(٢) الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢/ ١٦٢-١٦٤).

أثنى على بعض أسانيد التفسير التي رُويت بها تفاسير كثيرة[1]، وقد اعتمد السيوطي في كتابه «الدر المنثور» على ما أخرجه أحمد في ((المسند)) وهو كثير.

ب- كما أن من توظيفاتهم لكلام الأئمة، هو ضَرْبَ كلامِ بعضِهم ببعضٍ في تصحيح الأحاديث وتوهينها، فكذلك كلامهم في الرجال توثيقاً وتضعيفاً، ولا يريدون من ذلك إلا إسقاطَ الأحاديث والرواة، وإلا فهم لا يأخذون بقول أحد من الأئمة.

وفي خصوص هذا التوظيف استغلال نقدِ الدارقطنيِّ وغيرِه لأحاديث ورُواةٍ في ((البخاري))، فقد نقد الدارقطنيُّ وغيرُه أحاديثَ معدودةً في ((صحيح)) الإمام البخاري، فأراد هؤلاء الطاعنون التوصُّل من خلال هذا النقد إلى أمور، منها: فتح بابه مُشْرَعاً لكلِّ أحد، وأنه لا مزيةَ لـ((لصحيح)) على غيره، وأن كتاب البخاري بهذا النقد المتوجه إليه أصبح غيرَ مأمون.

وكان ينبغي أن يكون نقدُ الدارقطني وغيره داعياً للتمسُّك أكثرَ بما خرّجه البخاري، فمع قِلَّة ما انتُقِدَ عليه يبقى ما عدا ما انتُقِدَ موضعَ اتفاقٍ واطمئنان، فهؤلاء الأئمة الذين تواردوا على نقد ((الصحيح)) يزداد وفاقهم للبخاري فيما لم ينتقدوه، بل لو لم يرى المنتقدون أن ((صحيح البخاري)) قاربَ الإحكامَ من كلِّ جهة، لما توجَّه إليه نقدُهم، ولا اشتغلوا به.

ولا شك أن من يستدل بنقد الدارقطني وغيره، فهو لا يعرف إلا أن الدارقطنيَّ نقد البخاريَّ، ثم ينفصل عنه بعد ذلك، لا من جهة طبيعة النقد، ولا

(١) السيوطي، الإتقان (٢/ ٤٩٦).

من جهة أهلية الناقد، ولا أظهرُ من اختلال هذين الأمرين عند الطاعنين، من أن نَقْدَهم صار بهم إلى إرادةِ اطِّراح السُّنةِ، والخروجِ عن منهج أئمة المحدثين في النقد، بينما لم يُر مثلُه عندَ كلِّ من يستشهدون بكلامه، أو نقدِه حول ((الصحيحين))، كالدارقطني وغيره، بل لا يزال هؤلاء الأئمة من أكثرِ الناس تعظيماً لـ ((صحيح البخاري))، وأعرفِ الناس بقدره.

أما طبيعة نقد الدارقطني وغيره ـ والذي سيدفع مثلُه تهويلَ من هوَّل، أو وَضعَ النقدَ في غير محله ـ فهو أولاً لم يتجه للمتن ولم يقصده، فما انتقدوه من الأحاديث يصح متنه من وجوه أخرى، فنقدُهم كان يتجه للإسناد ويدور معه، وهذا بخلاف ما يفهمه الطاعون أو يريدونه، على أن بعض أهل العلم قد خرّج نقد الحافظ الدارقطني وغيره على معنى: أن ما انتقدوه لم يبلغ الدرجة العليا التي التزمها البخاري في كتابه، وأما صحة الحديث نفسِه، فلم يخالف أحدٌ فيها[1].

كما أن نتيجة نقد الأئمةِ على ((صحيح)) الإمام البخاري، مع قلة ما انتُقد، والذي بلغ (مئةً وعشرين حديثاً) قد أجمله ابن حجر بعد أن حصر أقسامَ ما انتُقد على البخاري بقوله: (فهذه جملة أقسام ما انتقده الأئمة على ((الصحيح))، وقد حرَّرْتُها وحقَّقْتُها، وقسَّمْتُها وفصَّلْتها، لا يظهر منها ما يؤثر في أصل موضوع الكتاب بحمد الله إلا النادر)[2].

(١) النووي، شرح مسلم (١/ ٢٧)، أحمد شاكر، الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث (ص: ٣٥).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما أهليةُ الناقد، فإن مَنِ انتقد البخاري كالدرقطني هم من أئمة الحديث العارفين بهذا الشأن، فالدارقطني يقول عنه السخاويُّ: (وبه خَتْمُ معرفةِ العلل).[1]

أما هؤلاءِ الطاعنون، فبالنظر في كلامهم تتبين منزلتهم السحيقة بالنسبة لمن انتقد البخاري، وتَقدَّمَ بعضُ أمثلةِ ذلك، وسيأتي بقيةٌ له، وما لم يذكر فأكثرُ، لكن مما يُستظرَف في هذا ما يُعلِّقُ به أحدُهم ـ وهو ممن أكثرَ جداً في نقد الأحاديث، ويعدُّ إمامَهم في الطعن- على حديث أم قيس بنت محصن قالت: دَخَلْتُ عَلَى النبي صلى الله عليه وسلم بِابْنٍ لِي لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّ عَلَيْهِ[2]. يعلّق عليه بقوله: (وفي حديث آخر: بالَ الرسولُ على الطعام، ورش بماء، ودعا عليه حتى يأكل الطفلُ المريض الطعام، فكيف يصح المريض بالبول، ولو كان بولَ نبيٍّ؟! البولُ بولٌ، والدواءُ دواءٌ، والنفسُ تَعافُ الطعامَ المرشوشَ بالبول)[3].

كما يعلق على حديث أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ: رَأَيْتُ بِلالًا جَاءَ بِعَنَزَةٍ فَرَكَزَهَا، ثُمَّ أَقَامَ الصَّلاةَ، فَرَأَيْتُ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم خَرَجَ فِي حُلَّةٍ مُشَمِّرًا، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ إِلَى الْعَنَزَةِ، وَرَأَيْتُ النَّاسَ وَالدَّوَابَّ يَمُرُّونَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ وَرَاءِ الْعَنَزَةِ = بقوله: (تشعر الحيوانات بمُعْجِزة الرسول، فبعد أن ركز بلالٌ عنزةً، ليقيم

(١) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ (ص: ١٦٥).
(٢) البُخاري، الصحيح برقم: (٥٦٩٣).
(٣) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٥٦٦).

الصلاة، صلى الرسولُ ركعتين إلى العنزة، والدواب يمرون بين يديه من وراء العنزة، وهو إخراج مسرحي جميل، فبلال يرى أن مرورَ العنزةِ بين يدي الرسولِ أثناءَ الصلاة لا يجوز، مستعملاً بعضَ العنف برَكْزِها، وصلى الرسول والحيوانات تسير أمامها بقيادة العنزة »[1]؟!!!

كما أنه أنكر حديثَ جابر عند البخاري: «أَتَى النبي صلى الله عليه وسلم عَبْدَالله بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ، فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ، وَوُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ، وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ»[2]. وذلك أنه فهم منه أن النبي صلى الله عليه وسلم أحيا عبدَالله بن أُبيٍّ[3]. في أمثلة كثيرة له ولغيره.

المصدر الثاني: تحويل الحقائق إلى شبه:

هناك شبهات يراد منها التهوينُ من شخصية هذا الإمام، والحطُّ من كتابه ((الصحيح))، وهو أنهم يأتون إلى ما أصله حقيقةٌ ليست محلَّ اختلاف، فيوهمون أن مخالفيهم يعارضون فيها، لزيادة التشنيع على مخالفيهم، وإظهارهم بصورة التعصُّب والمعاندة، ولإرادة فتح الباب لباطلهم، فهي وإن كانت من الحقائق إلا أنها تستعمل على وجه لا يراد منه إلا الباطل، ومن هنا يمكن إعطاؤها صفةَ (الشبهة).

ومن أمثلة ذلك:

---

(١) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٥٦٨). ويعرج على أن في تاريخ الأديان تألف الحيوانات الرسول قبل أن يألفه الإنسان تعبيراً عن طيبة الحيوان وجحود الإنسان.

(٢) البُخاري، ((الصحيح)) برقم: (٥٧٩٥)، مسلم، ((الصحيح)) برقم: (٢٧٧٣).

(٣) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٥٦٧-٥٦٨).

أ- قولهم: إن البخاريَّ غيرُ معصوم، وأنه يخطئ، من أُمورٍ أخرى تُقال قد لا تكون محلَّ اختلاف بينهم وبين غيرهم، لكن هم يريدون من خلال ذلك الطعنَ، لا بيانَ حقيقة الواقع، فعندهم وصفُ البخاري بعدم العصمة معناه خطؤُه في ((صحيحه))، فأصبحت العصمةُ دليلَ وقوع الخطأ، لا احتمالَه.

والحقيقة: أنه لا سبيل لهم إلى الطعن بمثلها، فقولهم بعدم عصمته لا يثبت لوحده خطأَ البخاري في ((صحيحه))، فنفي العصمة عنه لا يقتضي إثباتَ خطئِه في الحكم على أحاديث كتابه، وإن كان يثبت وقوع الخطأ منه في الجملة، ولا يثبت خطأه في ((صحيحه)) إلا بالدليل المعين على وقوع الخطأ.

وبالتالي فمن يقول بأن كل ما في البخاري ((صحيح)) لا يعني: أنه يقول بعصمة البخاري، وإنما لأن البخاريَّ قد أتقن تأليفَ كتابِه، وليس بغريب أن يُتقِنَ شخصٌ عملاً ولا يُؤخذ عليه فيه شيءٌ.

ب- زعمُهم بأن المحدثين ومَن بعدَهم جعلوا من كتاب البخاري كتاباً مقدَّساً لا يُمَسُّ بحالٍ، ومنعوا من نقدِه والتعرُّضِ له، فجعلوا كلَّ ما فيه مواطنَ للتصديق فحسبُ[1]. فهم يستوحون قداستَه من خلال المنع من نقده، ومن الردِّ على من ينتقده أيضاً.

---

(١) ينظر: حسن حنفي، دراسات فلسفية (ص: ٥٥). ينظر: القرآن وكفى مصدراً للتشريع، لأحمد صبحي، (ص: ١٠٨)، وصحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، (ص: ١٠)، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، (ص: ٢٢٣)، وينظر كتاب المأزق في الفكر الديني، لنضال عبد القادر الصالح، (ص: ١٧٧).

إن القداسة التي يريدون كسرَها لا تعنى إلا استباحةَ كلِّ شيء في ((صحيح البخاري))، وفتحَ الباب أمامَ كلِّ أحد ليقول رأيَه في ((الصحيح))، ولينقد ما شاء من أحاديثَ، من غير الرجوع لأيِّ منهج علمي، ولا أهليةٍ في النقد، فهم إذ يأخذون على غيرهم (التقديسَ) فقد قاموا هم بـ (التدنيس) حقاً.

ومن المعلوم أنه وفي نفس الوقت الذي دُونت فيه الإصحاحاتُ، قد وضعت موضع النقد، ولم تصبح موضعَ تقديس، على معنى أنه يَحْرُمُ نقدُها، ولا يُتعرَّضُ لها بحالٍ، فكتب الحديث لم تُغلق أمام النقد، وقد مُورِسَ عليها النقدُ بعد تأليفها في وقتها وبعد وقتها، وقد خُصّ أشهرها «صحيح البخاري ومسلم» بكتب متعددة في نقدهما[1].

كما أن أهل الحديث يصرحون ـ وفي أشهر كتبهم المؤلفة في علوم الحديث المتأخرة ـ بوقوع ممارسة النقد على ((الصحيحين)) تاريخياً، ففي كتاب ((علوم الحديث)) لأبي عَمرو ابنِ الصلاح (ت ٦٤٣هـ - ١٢٤٥م)، يقول ابن الصلاح: (إن ما انفرد به البخاري ومسلم مُنْدرجٌ في قبيل ما يُقطع بصحّته، لتلقّي الأمّة كلَّ واحد من كتابيهما بالقبول، على الوجه الذي فصّلناه من حالهما فيما سبق، سوى أحرفٍ يسيرةٍ تكلّم عليها بعضُ أهل النقد الحفّاظ، كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن).

(١) من هذه الكتب: «علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج» للحافظ أبي الفضل بن عمار الشهيد (٣١٧هـ)، وكتاب «الإلزامات والتتبع» للدارقطني (ت٣٨١هـ).

وما يدور من مناقشةٍ لكل الانتقادات على البخاري ومسلم، فهو نقاش حول صحةِ النقد، لا قداسةِ هذه الكتب، غيرَ أنها وفي الوقت نفسه مغلقة ومقدسة أمام كل من ليس أهلاً للنظر وممارسة النقد.

ج-تقديس البخاري للصحابة في ((صحيحه)):

إعطاء الصحابة حقَّهم الذي نَوَّه اللهُ عز وجل عليه في كتابه، وأمر به الرسولُ صلى الله عليه وسلم، وأثبتته الوقائعُ وسِيَرُهُم، وشهد به غيرُهم لهم = نوعٌ من التقديس عند أصحاب الشبهات والطعون، فهم بشر يخطئون ويفشلون، وحينها فتصبح الإشارةُ إلى هذه الفضائل في ((صحيح البخاري)) من خلال ما عقده من أبواب في فضائلهم ومناقبهم شهادةً عليه بتقديسهم[1].

وهم يسعون من خلال مغالطتهم في معنى قداسة الصحابة وتهويلها إلى غرضين اثنين:

الأول: ما يرجع إلى رواية الصحابة وعدالتهم في الرواية، فلا قولَ مقدَّمٌ بعدالة الصحابة مطلقاً، ولا استثناءَ في قَبول أحاديثهم، مما يجعل دائرة نقد الإسناد تزيد بزيادة الصحابي[2].

والثاني: ما يرجع إلى فقههم، فلا اعتبار باجتماعهم إذا اجتمعوا فضلاً عن اختلافهم، أو قولِ الواحد منهم.

(١) زكريا أوزون، جناية البخاري (ص: ١١٠).

(٢) الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد المتن (ص: ٣٠٣-٣٠٩).

ونتيجة هذين الأمرين السابقين: استبعادُ أحاديث الصحابة، واستبعادُ فقههم، ليتخلَّصوا من الإلزام به في فهم النصوص، إذاً: لا رِوايةَ ولا دِرايةَ.

ومسألة التقديس صار لها ذيولها التي انجرت إليها المسألة قصداً بعد ذلك، والحقيقة أن مسألة (التقديس) لا تجد لها محلاً في كثير من الخطابات المعاصرة، حتى في الأمور التي يتفق عليها المسلمون جميعاً، فهذه الخطابات قائمة فكرياً على نفي المقدَّس أيّاً كان، ويرون أن النهضة لا بد وأن تقوم على نفيِ تقديس أيِّ شيء، وإبعادِ المقدسات من حياتنا.

وصدوراً من هذه العقيدة السابقة قالوا لا قدسيةَ للنبي صلى الله عليه وسلم، ويعنون بذلك أنه لا يشرّع مع الله عز وجل، ومن يجعل النبيَّ صلى الله عليه وسلم مُشرِّعاً فقَدْ قدَّسه، ذلك أن أصحاب هذه الخطابات يرون أن من لازم القول بأن السُّنَّة وحيٌ من الله التوحيدَ بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلِّغاً عن الوحي وشارحاً له(١).

أو كما يقول آخر: إن العلاقة التي تربط بين الله وبين رسولِه تصبح في جهة التعالي، لأن الله يتكلم بذاته، ويتدخل في التاريخ بواسطة رسولِه الذي يتخذ قراراتِه بنوع من المعصومية التامة.(٢)

ويرون أن أيديولوجيةَ الإمامِ الشافعي كانت حريصةً على نزع صفات البشرية عن محمدٍ، وإلباسِه صفاتٍ قدسيةً إلهيةً تجعل منه مُشرِّعاً»(١) ومن هؤلاء

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية (ص: ٨٩).
(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص: ٨٠).

من يصرح بأن قول النبي صلى الله عليه وسلم غيرُ ملزم ولو صحَّ، بحجة أنه بشر[٢].

وهم لا يريدون من هذا الكلام إلا الإلباسَ على القارئ وطلبَ موافقته، مع أنه من المعلوم أن القائل بأن السُّنَّة وحي من الله عز وجل، فهو بمعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم مُتَلَقٍّ عن الله رسالتَه ومبلِّغُها بأقواله وأفعاله، ولم يعتبر أحدٌ أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم حين يكون مبلغاً عن الله أنه في منزلة الله عز وجل، بل هو باقٍ على بشريته، إلا أنه مع هذه البشرية فهو نبي، فلم يسلبوه بشريته ولم يجردوه من نبوته.

ثم إنه قد امتد كلامهم في هذا الموضوع إلى «القرآن الكريم» نفسِه، فنفوا قدسيته (وأَنْسَنُوا) الوَحْيَ، وأخضعوه للنقد، فأحدهم يقترح في دراسة موضوع القصص القرآني في القرآن إلى القيام بنقد تاريخي، لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات الواقع التاريخي المحسوس[٣].

---

(١) أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية (ص: ٩٧).
(٢) حسن الصباغ، صحيح البخاري رؤية معاصرة (ص: ٢١٩).
(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص: ٢٠٣).

وطبقوا على النص القرآني جميعَ وسائل النقد المطبَّقة على النصوص الأخرى، فـالنص القرآني وإن كان نصّاً مقدساً فإنه لا يخرج عن كونه نصّاً، فلـذلك يجـب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية[1].

وهم بهذا يساوون بين جميع الخطابات من جهات لا تمكن المساواةُ بينها، إذ المساواة بينها مع ما فيه من فتح بـاب الزندقـةِ، ففيـه مـن الخطأ العلمـي الـشيءُ الكبير.

فمن تلك الجهات المساوى بينها: مقاصد أصحاب تلك الخطابات، فالحداثة لا تفرِّق بين نصٍّ إلهيٍّ ونصٍّ آخرَ، فعندهم النـصوصُ جميعُهـا سـواءٌ في ممارسـة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة[2]، فلم يفرقوا بين النص الذي نزل وجاء من أجل هداية الخلقِ والرحمةِ والبيانِ والنـصحِ وإقامـةِ الحُجَّـةِ، وأيِّ نـصٍّ آخـرَ خاضعٍ لصفات البشر، من الـنقصِ وسـوءِ القـصد والهـوى والعـدوانِ والظلـمِ والغموضِ والخداعِ والخيالِ والأسطورةِ[3].

ومن ذلك أيضاً: جهةُ الصدق والكذب، والخطأ، فإنه لا يستوي خطابُ من لا يحتمل كلَّ ذلك مع مَن يحتمل كلامُه ذلك.

(١) نصر حامد، مفهوم النص (ص: ٢٤). وانظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١٠١-١٠٢) (مع الحاشية ص: ١٠٢ لهاشم صالح).

(٢) علي حرب، نقد النص (ص: ١٧). وينظر: أركون، نافذة على الإسلام (ص: ١٤٩-١٥٠)، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ٢١، ١٠٢)، الشرفي، لبنات (ص: ٤١).

(٣) محمد أركون، نافذة على الإسلام (ص: ١٤٩-١٥٠)، الشرفي، لبنات (ص: ٤١).

فسقط من نفوسهم تعظيمُ أيِّ شيء، إلا أنفسهم وعقولهم، وما يـأتيهم مـن الغرب الموصوف في خطابهم برائد النهضة، ومَن ينبغي الأخذُ بتجربته، لـيس في تقدمه الصناعي والمادي، وإنما في رفضِه لتراثه وقوله: (لا) لكلِّ مقدَّس[1].

فالمسألة لم تعد قاصرة على فهم خاطئ حـولَ ((صـحيح)) الإمـام البخـاري يمكن شرحه من خلال النظر في ((الصحيح))، بل تعداه بمراحل.

والمقصود أن الكلام عن قداسة الصحابة ما هي إلا الحيلـةُ الكـبرى للتـدرُّج في الوصول لما هو أكبرُ منها، فهو فكر محكوم بمرجعية لا يمكن تجاوزها، ولا بـدَّ من تطبيقها وإيجاد المحلِّ الذي تنزل عليه بأي طريقة كانت.

أما الكلام عن عدالة الصحابة وضبطهم في الرواية، فمن لم يقنـع بـالقرآن في تعديلهم، ولا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا حكمِ أهل الاختصاص فيهم، فله أن يُطبِّق على أشخاصهم معاييرَ العدالـة بـالميزان الـصحيح، والحكـم الصحيح، وأن يطبِّق على أحاديثهم معاييرَ القبول والرد، وسنقبل حينَها بالنتيجة التي يثبتها الدليلُ الصحيح.

المصدر الثالث: ما يكون مادة الشبهة من أنفسهم سواء كان من اختراعهم أو من تقليدهم:

وما يدخل تحت هـذا الثالـث هـي كبريـات شُبَهِهِم حـول الـسنة والإمـامِ البخاري.

فمن ذلك ما سيأتي من نماذج الشبهات.

---

(١) شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين (٢/ ٤٠٩).

المبحث الثالث: نماذج من الشبهات المثارة حول أحاديث صحيح البخاري:

الشبهة الأولى: أن البخاري لم ينقد المتن:

وهذه أكبر شبهات المعاصرين، وأكثرها تردداً وتمسكاً بها، وذلك لما تُحقِّقه من مكاسبَ أكبرَ، والقراءة المعاصرة اليوم قائمة على النظر في المتون والمعاني، وإهمال أيِّ شيء يرجع للإسناد.

فيحصر أصحابُ الاتجاهات المعاصرة نقدَ المحدثين في الإسناد، ويرون أن نقد المحدثين انصرف إلى السند وليس إلى المتن، إلى السند وإلى المنسوبات وليس إلى المنهج[1]، وأنه قد ركزت علوم الحديث عند القدماء على تحليل السند أكثرَ من تحليل المتن، فصحَّةُ الحديث تاريخيةٌ صِرْفةٌ، مشروطةٌ باتِّصال سلسلة الرواة من الرسول حتى جامع الحديث الراوي الأخير قبل التدوين»[2].

ومرادهم بنقد المتن عرضُ الحديث على مصادر المعرفة الأخرى أيّاً كانت، ويسمونه في اصطلاحهم بالنقد الداخلي أو (الجواني)، فهذا المعنى يأتي أولاً في مرادهم، خاصة عند أصحاب المشاريع النهضوية، أما عرضُ روايات الحديث على بعضها البعض في المتون، فلا دَخْلَ بها بالنقد الداخلي عند عامة من يتكلم منهم عن نقد المتن، وإن وُجِد في كلام بعضهم التعرُّضُ له.

والحقيقة: أن هذه الشبهة لا يمكن أن تبنى على دليل، لأن الواقع أكبر منها وهو قيام المحدثين بنقد المتن، ولا يكلِّف كشفُ مثلِه شيئاً، فبالبحث عن هذا الواقع في كتب المحدثين يتضح الأمر جلياً، لكن هل استدلوا لشبهتهم هذه؟

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الثانية (ص: ٦١).

(٢) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ١٣٣).

بدايةً هم حين يستدلُّون فإنهم لا يستدلُّون لقولٍ هم توصَّلوا له، وإنما لقول قلَّدوا فيه غيرَهم، ومجموعُ ما يستدلون به يكاد ينحصر في ثلاثة أمور:

خلوُّ تعريفِ الحديث الصحيح عند المحدثين من اشتراط نقدِ المتن.

وفهمُهم لمعنى علمِ الجرح والتعديل الذي قام عليه نقدُ المحدثين.

والأمر الأخير: وجودُ أحاديثَ مستنكرةٍ من جهة متونها في ((صحيح)) البخاري ومسلم، وضربوا لذلك أمثلةً من خلال نقدهم للأحاديث.

وهذا الأخير مثله لا يقال إلا بعد التحقُّق من أمرين ينبغي أن يكونا محلَّ اتفاق:

الأول: وجودُ مثال صالح مُنتقَدٍ من جهة مَتْنِه.

الثاني: أن يكون ذلك منهجاً لهما، ولا يثبت أن يكون منهجاً لهم إلا بأن لا يوجد لهما أمثلة فيها نقد للمتن، سواء كانت الأمثلة قليلة أو كثيرة، فكلامُهم واقعٌ على أن المحدثين لم ينقدوا المتنَ، لا أنهم قصّروا في نقده.

فهذان شرطان ضروريان في محاكمة البخاري، بل في إثبات أصلِ تركِ المحدثين لنقد المتن، وما عداه فدعوى يمكن نقلها لهم بسهولة، كما أنه يتناقض مع قولهم في نقد المحدثين للإسناد أيضاً.

ومع القطع بأنهم لم يقيموا لأحد من الشرطين أيَّ اعتبارٍ، وأنهم لم يقوموا بالبحث عن أمثلة المحدثين في نقد المتن، وأن ما فهموه من تعريف الحديث الصحيح، وكذا من علم الجرح والتعديل خطأٌ على المحدثين، فإن أهمَّ من ذلك

كلِّه الرجوعُ مرة أخرى لبحث مرادهم على وجه الدقة من نقد المتن، وذلك من خلال التعرُّف على أدوات نقدِهم للمتن، فالوقوفُ على هذه الأدوات سيكشف ما يعنيه هؤلاء، وسيُظهِر أنه نقدٌ خارج عن نقد المحدثين للمتن، يخرج عن دائرة النقد العلمي إلى غيرِ العلمي، النقدِ المناقضِ للعقل والواقع، سواءٌ في الآلة النقدية بجِدَّتها، أو في فهم طريقة اشتغال الآلة، وفي ضوء هذا فلن يكون القدر الذي نقده المحدثون من المتن مقنعاً ولا مكتفًى به، ولا يستحق المحدثون بسببه أن يكونوا من نَقَدَةِ المتنِ.

فمثلاً: نقدُ متونِ الأحاديث بالمنهج المادي، فكلُّ ما يتعارض من الأحاديث مع الأمور المادية هو منتقَدٌ من جهة متنه، فيدخل تحت نقدهم بهذا المنهج كثير من أبواب الحديث، ومن أمثلة ذلك: الأحاديث الغيبية.

ففي نظر الخطاب الحداثي الإسلام ليس ديناً غيبيّاً[1]، وأنه ليس من وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم الإخبارُ بالغيب، إنما هي وظيفة النبي في اليهودية[2]، وحينها فالغيب خارج عن إيمانيات المسلم، ولا يعني له شيئاً، ويمكن للمسلم المعاصر أن ينكر الجانبَ الغَيبيَّ في الدين ويكون مسلماً حقّاً في سلوكه[3].

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٠٨).
(٢) حسن حنفي، دراسات من النقل إلى العقل (٢/ ٤٣٩).
(٣) حسن حنفي، قضايا معاصرة (ص: ٩١-٩٣).

وهذه النظرة مبنية على أن الإيمان بالغيب يعارض أساسَ ما قامت عليه الحداثةُ، وهو العقلانية، فالعقلانية -كما يقول أحدهم- جاءت لتعوِّض مركزيةَ القوة الغيبية، التي تلغي أصلاً كلَّ حداثة.[1]

ولذا فأول ما تضرِبُه العقلانيةُ قضايا الغيب، ليدخل العقل معها في جدال ومحاولة كشف لازمِه، شاقّاً طريقه إليه بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرّاً يتجادلُ مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور[2].

يقول أحدهم: نحن في حياتنا في أشدِّ حاجةً إلى العقل والنظام، وكيف نقيم نظاماً على الغيبي في حياتنا، ونحن نعاني أشدَّ ما نعاني من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير، ونترك أنفسنا فريسةَ الجنِّ والشياطين[3].

وهو لا يعني بالخرافة والأساطير إلا مجموعةَ الأحاديث النبوية في الصِّحاحِ التي لا تتفق وما عليه هذا الفكرُ، فأحاديث الغيب تعارض العقلَ الحداثيَّ الماديَّ، لأن مضمونَها غيرُ محسوس ولا مُجرَّبٍ، فهي بالتالي مرفوضة فكلُّ الأحاديث الغيبية تدخل في نقد العقل،[4] وكلُّ حديث من هذا النوع فهو سابق لأوانه[5].

(١) مصطفى خلال، الحداثة والأدلوجة الأصولية (ص: ٨٥) وانظر: (ص: ١٠٦).

(٢) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل (ص: ١٤٣).

(٣) حسن حنفي، دراسات إسلامية (ص:٣٧٠). وينظر: (ص:٣٨١).

(٤) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٤٣٢).

(٥) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٥٣٤).

ولذا فقد عمِلتِ الحداثةُ العربية على التهوينِ من شأن الغيب والإيمان به، والتقليلِ من مساحته أو نفيِه بالكلية.

ولأصحاب الخطاب الحداثي في التعامل مع النصوص ذاتِ المضمون الغيبيِّ طرائقُ عدّةٌ: فهي إما أن تقابَل بالردِّ لعدم ماديّتها، وإما أن تُؤوَّل بشيء مادي لدفع تعارضها مع الماديات، وإما أن تُخرَج من باب الغيب لتُدخَل في باب آخرَ تُحمَل عليه، وفي كل تلك المواقف السابقة ليس هناك حديثٌ غيبيٌّ صحيحٌ في إسناده ومعناه.

يقول أحدهم في مَعرِض ذكرِه وجودَ هذه الأحاديثِ في ((البخاري)) و((مسلم)): من الأحاديث ما ينطق بنظرة ميثية إلى العالم والأشياء **ومسائلِ الغيب** والآخرةِ، ولكن رواةَ الحديث قَبِلوها، وتلقاها المسلمون بعدهم بالقَبول خصوصاً وقد أثبتتها **كتب الصحاح** ومن بينها في ((صحيحي)) البُخاري ومسلم[1].

ويقول آخر عن حديث الإسراء والمعراج وما فيه من أمور غيبية: تشير الرواية إلى جوانبَ غيبيةٍ، والإسلام ليس ديناً غيبيّاً[2]. وقصة الخندق وما فيها من إخبار عن أمور غيبية هي قصة أسطورية[3]، وهكذا يطعن في الأحاديث.

فنحن أمام مبدأ تحاكم إليه الأحاديث لا يناقض مسألةً من مسائل النقد

(١) محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث (ص: ٢٢٦).

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٠٨). وحديث الإسراء والمعراج وارد في ((الصحيحين)) وغيرهما من كتب الصحاح والسنن والمسانيد.

(٣) بسام الجمل، أسباب النزول (ص: ٤٠١-٤٠٢).

فحسبُ، وإنما أصل من أصول الإسلام.

ومن مراكز المادية المتعددة في الخطاب الحداثي، ما يرجع للأمور السياسة، أي: شبهةِ تضعيف متون الأحاديث بالسياسة، وأن مثلَه نقدٌ تركَه المحدثون، فدخل بسبب تركِه أحاديثُ كثيرة إلى كتب الصحاح، ومنها ((صحيح)) الإمام البخاري.

فيرون بدايةً أن العاملَ السياسي قد لعب دوراً كبيراً، بل وحاسماً في تشكيل التراث ونشره، سواء كان هذا التراث تاريخاً أم تفسيراً أم حديثًا نبويّاً[1].

والذي حمل على مثل هذه النظرة للأحاديث هو غلبةُ المادية على أصحابها، مما جعلهم لا يرون في المتحركات أمامَهم إلا هذه الدوافعَ، ويصعب على حواسِّهم رؤيةُ غيرها، ومثلُها إنما يَحمِل عليه انعكاساتٌ نفسية، أو تقليداتٌ لمناهجَ غربيةٍ نقدية، قد تتناسب مع بيئتها، لكن بلا شكٍّ لا يمكن حملُ بيئةِ الرعيل الأول عليها.

وليست هي نظرةً خاصة بالحديث، بل في عموم قضايا الدين كلِّه، فأحدهم يوصي بأنه لكي نفهم الدينيَّ عندنا لا بد من البحث عن أصوله السياسية»[2].

وأصبحت هذه الأداة أمراً سهلاً للحكم على الأحاديث، فالحديث يصنف سياسيّاً أولاً، ثم يردُّ ثانياً لأجل التصنيف نفسِه، فجعلوا الحديث بذلك مكتفياً

(١) أركون، الإسلام أوربا الغرب (ص: ٢١٦-٢١٧)

(٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (ص: ٣٥٨).

بنقد نفسه، وذلك من خلال موضوعه، وكما يقول أحدهم: من السهل أن يشكِّكَ الإنسان في صحة مثلِ هذه الأحاديث التي تُشَمُّ منها رائحة السياسة[1].

غيرَ أن أحدَهم ذكر ما يشبه أن يكون دليلاً مؤثراً من غير أن يصرح به كدليلٍ، فبعد أن يذكر أن الخلاف السياسي أفرز خلافاً عقائديّاً كان له أثرٌ بالغ في عملية تدوين الحديث، وأن التدوين لم يكن بريئاً[2]، استدل على ذلك باختلاف كتب السُّنَّة الجامعة للحديث فيما بينها في عَدّ الأحاديث زيادة ونقصاناً[3]، وضرب مثالاً لذلك بما في ((الموطأ)) و((مسند أحمد)) وغيرها من الكتب زائداً على ما في ((الصحيحين)) وتكملتهِما من الكتب الخمسة[4].

ولكي تصح له مثل هذه الدعوى فإنه يلزمه أن يقدم بين يديها استقراءً للزيادات والمحذوفات من الأحاديث ليتضح من خلال مَضامين تلك الأحاديثِ موضوعُها السياسي، ثم الدوافعُ السياسية إن كانت موجودةً، فقد لا تكون تلك الزيادات أو المحذوفات مما له تعلق بالسياسة، وإنما هي أحاديث في العبادات، أو غيرها من الأبواب الأخرى.

والسبب الذي يعرفه كلُّ من كَلَّف نفسَه بالاطلاع ولو يسيراً في خصوص زيادات بعض المصنفين على بعض، أنه راجع إلى أمور ليس منها ما شَبَّهوا به،

(١) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (ص: ١٣٦).
(٢) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ١٧).
(٣) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ١٦). وأحال على الباعث الحثيث (ص: ٢٦-٣٦).
(٤) يعني بالكتب الخمسة: ((الصحيحين)) و((أبا داود)) و((الترمذي)) و((ابن ماجه)). المصدر السابق (٢/ ٢٠).

فمن ذلك: شرط كلِّ واحد منهم في الصحة أو فيما يجمع، وكذا ما يَبْلُغه من الحديث، أو ما يرى أن فيه زيادةً على من سبقه ليأتي بجديد.

وثمة أمران آخران يدوران في **كلامهم** لا بد وأن يكونا مؤثرين في نظرة أصحاب الشبهة السياسية:

الأمر الأول: وجود أحاديثَ موضوعةٍ في هذا الباب، وكذا رواة فرَّغوا أنفسهم لمثل هذه المهمة.

والأمر الآخر: ميلُ الراوي لطائفة أو جماعة، أو انخراطُه في الأحداث السياسية ومباشرتها، فينتصر لكل ذلك من خلال الحديث الذي يرويه.

ويقال في الجواب عن الأول: الأحاديثُ الموضوعة في هذا الباب حقٌّ وواقع، وقد سبق المحدثون للتنبيه عليها ونقدها، وبينوا في كتبهم أن من دوافع الوضع الأهواءَ، سواء كانت سياسية أو مذهبية عقدية، أو دنيوية، وقد نقل ابنُ الجوزي في مقدمة كتابه «الموضوعات» الشهادات على ذلك من أصحابها وغيرهم[1].

غير أن طريق المحدثين لكشفها لم يكن هو وجودَ أحاديث موضوعة في هذا الباب، وإنما لدلالات أخرى، إذ يدركون أن من الأحاديث في هذا الباب ما هو صحيح، فلا سبيل حينها للتفريق بين ما صح وما لم يصح عن طريق الاكتفاء بتعلق الحديث بالسياسة، والذي هو في نقد المحدثين يأتي متأخراً كنتيجةِ نقدٍ، لا علةَ ردٍّ وتضعيفٍ.

(١) ابن الجوزي، الموضوعات (١/ ٢٠-٢٧).

ويقال في الجواب عن الثاني:

أ- يرقى (موضوعُ الحديث) في أعلى حالاته إلى الشبهة، والإطارُ العام لهذه المسألة في منهج المحدثين أن الشبهة أيّاً كان نوعها إنما يُوقَف عندها ولا يُحكَم بمجرَّدِها، فانقداحُ الشبهة هو بمثابة إمساكُ أولِ الخيط، لا نهايتَه ولا نتيجتَه[1]، كما عليه الحداثيون في نقدهم.

فما يسنده بعضهم في نقد الحديث بالسياسة، إلى ميل الراوي لطائفة أو جماعة أو انخراطه في العمل السياسي، هي من هذا الباب.

فإن الميلَ لطائفة أو التحاملَ على أخرى لا يحمل لزاماً على كذبِ الراوي لمصلحته، أو فيما يضر الطائفة الأخرى، والتي يجعل الحداثيون منها شبه القاعدة في نقد الرواة وردِّ أحاديثهم، وبسببها وصل طعنُهم إلى صحابة النبي صلى الله عليه وسلم.

فأصبحت المناقشة ليست للحديث وإنما لأفكار الراوي، وهي أفكار قد تكون متأثرة بما روى، أي: إنها تابعة لروايته لا متقدمةٌ عليها حاملةٌ على خلقها.

ب- بينما يركنون إلى هذه الشبهة بتحليل هو في نهايته مجرَّدُ احتمال، فإنهم يهملون في الوقت نفسه أيَّ مُعطيَات أخرى يمكن أن تَردَّ هذه الشبهة، وهي مُعطيَات لم يخلُ منها أيُّ حديث تناولوه بالنقد، فكان خطؤهم حينها مركَّباً، فقد

(١) ضوابط هذه المسألة وأمثلتها مبحوثة في كتب العلل ومصطلح الحديث وكتب المحققين من أهل العلم، ومن مواضع الكلام عليها في كتب علوم الحديث: مبحث رواية المبتدع، ورواية من يجر لنفسه نفعاً. وينظر في الأخيرة: منهاج السُّنَّة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٥٣٦).

اعتبروا الشبهة دليلاً قائماً بنفسه، ثم قطعوا النظرَ عن كلِّ ما يمكن أن ينقض الشبهة من أصلها.

ج- لا يشعر أصحاب هذه الشبهة بالتناقض وهم يتعاملون مع القضية نفسها وبمنهجية أخرى، فهم إذ يَرَونَ أن الراويَ بخلفيته السياسية قد وظَّف الحديث لمصلحته، فقام باختلاقه، يرون أيضاً أن من الآيات القُرآنية ما قامت تلك الفرق السياسية بتوظيفه(1)، ففي الاثنين حصل التوظيف، غيرَ أن المنهجيةَ متباينةٌ.

والمقصود: أن ردَّ الحديث لأجل موضوعه السياسي ليس إلا دعوىً، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن بمَعْزِلٍ عن السياسة، فقد مارَسها ولابَسَها، وكان الرجلَ الأول فيها، وشرع لأمته من بعده ما يُنَظِّم لهم أمورَ دينهم ودنياهم. وشرّعها وبين أحكامها، فهو أمر لا يمكن تصور غيره.

ومن الأمثلة لردِّهم بالشبهة السياسية:

حديثُ ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ».

يقول أحدهم: ومن جهةٍ أخرى فبِوُسْعِ المرء أن يَشَمَّ في الرواية التي أوردها البُخاريُّ ـ وهي المشهورة ـ شبهةً سياسيةً، لا لومَ للبخاري عليها ما دام قد قَصَرَ مهمَّتَه على اعتبار السند لا غيرُ، هذه الشبهة هي ما نُسب لابن عباس من أنه قال في الحديث المذكور: (لو كنت أنا لم أحرقهم)، وهو قولٌ فيه طعن صريح في

(1) الجابري، تفسير القُرآن الحكيم (2/ 164).

تصرُّف عليٍّ، وسواء نطق ابنُ عباس بهذه العبارة، أو نُسبت إليه، فهي عبارة زائدةٌ لا مُوجِبَ لها، اللهم إلا إذا كانت وراءها دوافعُ سياسية أو مذهبية[1].

فهنا لم يُقِم صاحب الشبة دليلاً عليها، ولا ما يُشَمُّ منه أنه دليل! وما ذكره آخرَ كلامه وعدّه دليلاً على وجود الشبهة، فلا يعدو كونَه تلاعباً بمقاصد الأشخاص، فإنه إذ يعد فعلَ ابن عباس طعنًا، يفهم غيرُه أنه نصح لعلي ﷺ، ووجه ظاهر.

كما أن الشبهة السياسية بطبيعتها ذاتُ وجهين، فتأتي مع الموافقة والمخالفة، وبالتالي فلن يكون ابنُ عباس محسوداً عند أصحاب الشبهة السياسية، فإنه لا مفرَّ من وصفه بها سواء روى ما يوافق أو يخالف.

وما دام أن صاحب الشبهة صار إلى اعتماد الروايات، فأثبتَ فعلَ عليٍّ ﷺ، وردَّ ابن عباس ﷺ عليه، فللرواية منطقها الذي يجب مَدُّ خيطهِ، فمن ذلك النظر في ألفاظ الروايات الأخرى للحديث، فقد ورد في الرواية نفسِها تصديقُ عليٍّ ﷺ لابن عباس ﷺ، كما أن الحكم بقتل المرتد قد ورد عن غير ابن عباس مما لا يمكن أن تلحقه أيُّ شبهة سياسية[2].

---

(١) موقع الجابري على الشبكة http://www.aljabriabed.net/mortadd٣.htm

(٢) البُخاري، الصحيح برقم: (٣٠١٦) عن أبي هريرة، وأحمد، المسند برقم: (١٩٦٦٦)، والبُخاري، الصحيح برقم: (٤٣٤١، ٦٩٢٣، ٧١٥٧)، ومسلم، الصحيح برقم: (١٧٣٣)، وأبو داود، السنن برقم: (٤٣٥٤)، والنسائي، السنن الكبرى برقم: (٣٥١٥) من حديث أبي موسى الأشعري.

مثال آخر:

أحاديث فضائل قريش وإمامتهم:

الأحاديث في أن الأئمة من قريش مستَفيضَةٌ مشهورة، واردة عن جماعة من الصحابة بألفاظ مختلفة، وقد اعتنى العلماء بجمعها، فمن ذلك ما جمعه الحافظ ابن حجر في جزء سماه: «لذَّة العيش بطرق الأئمة من قريش»(١) أورد فيه الحديث عن أربعين صحابيّاً(٢).

غير أن أصحاب الشبهة السياسية أخضعوا هذه الأحاديث لظروف سياسية وُضِعَتْ هذه الأحاديثُ من أجلها.

من أمثلة هذه الطعون لبعض تلك الأحاديث:

حديث مُحَمَّد بْن جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَلَغَ مُعَاوِيَةَ وَهْوَ عِنْدَهُ فِي وَفْدٍ مِنْ قُرَيْشٍ أَنَّ عَبْدَاللهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ يُحَدِّثُ: أَنَّهُ سَيَكُونُ مَلِكٌ مِنْ قَحْطَانَ، فَغَضِبَ مُعَاوِيَةُ، فَقَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ رِجَالاً مِنْكُمْ يَتَحَدَّثُونَ أَحَادِيثَ لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، وَلا تُؤْثَرُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَأُولَئِكَ جُهَّالُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَالأَمَانِيَّ الَّتِي تُضِلُّ أَهْلَهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «إِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلا كَبَّهُ اللهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ»(٣).

---

(١) ابن حجر، فتح الباري (٨/ ٣٩١).

(٢) ابن حجر، فتح الباري (٨/ ٦٠١)، التلخيص الحبير (٤/ ١١٦).

(٣) البُخاري، الصحيح برقم: (٧١٣٩)، وتقدم برقم: (٣٥٠٠).

يذكر أحدهم أن رواية معاوية هذه وفي السياق المذكور تفتح بابَ الطعن في صحة هذا الحديث... سنرى لاحقاً كيف أن معاويةَ وغيرَه من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديثَ سياسيةً لا يمكن أن تكون صحيحةً لتناقضها بعضِها مع بعضٍ من جهة، وتعارُضِها مع الخُلُقِيَّة الإسلامية من جهة أخرى[1].

واضح جداً من خلال هذا المعترض أن واضعَ الحديث هو معاويةُ رضي الله عنه وأن الحديثَ كذِبٌ، ومثلُه كلام قد انفصل عن كلِّ واقع يمكن أن يستند إليه، فواقع الحال السياسي وقتَها، وكذا واقع الرواية يردُّ عليه اعتراضَه.

فإذ يحدِّث معاوية بهذا الحديث السياسي المكذوب على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم لا يكذِّبه أحدٌ ممن حدثهم معاوية به، ولا ممن بلغه عن معاوية، ولا خصومُ معاوية الذين قصدهم بهذا الحديث، والذين هم أحرصُ من تَتَبَّعَ سقطاتِ معاويةَ لو وُجِدَتْ = يأتي مثلُ هذا الكاتب ليضعِّف الحديث ويكَذِّب راويَه الأولَ.

كما أن معنى الحديث قد جاء من رواية غير الأمويين، فجاء عن ابن عمر: أخرجه مسلم في ((الصحيح))[2]، وعن أبي هريرة: أخرجه مسلم[3].

---

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي (ص: ١٣٦).

(٢) مسلم، الصحيح برقم: (٧١٤٠)، وبرقم: (١٨٢٠)، وابن حبان في الصحيح (٦٢٦٦).

(٣) مسلم، الصحيح برقم: (١٨١٨).

فبناؤه الداخلي للشبهة مُتهافِتٌ، كما أن بناءه الخارجيَّ كذلك، فصاحب الاعتراض قد تناقض في أحاديث المسألة نفسها، فهو تارة يضعفها وتارة يصححها.

فقد صحح المعنى وقواه في كتاب آخرَ له، واستدل على تقويته بموافقته لقوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، ونقل عن ابن خلدون ما أيّد به كلامَه.

يقول الكاتب: على هذا الأساس فسّر ابنُ خلدون اشتراطَ الشرع للقرشية في الخلافة: ـ حديث ((الأئمة من قريش)) ـ فقال: إنما فعل الشرع ذلك لأن القوة العصبية التي بها قوام الدولة كانت زمن الخلفاء الراشدين في قريش، فهي وحدَها التي كانت تستطيع حُكْمَ العرب، ولكن عندما ذهبت هذه القوة العصبية من قريش زالت الحكمة من اشتراط الشرع القرشية في الخلافة وبذلك لم يعد لها اعتبار، وينتهي ابن خلدون في مناقشة المسألة إلى القول: وقَلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي[1]. ثم ذكر الكاتب أن العقلانية الدِّيكارْتِية قامت على هذا المبدأ.

والذي يذكره عن ابن خلدون هو معنى كلامه، غير أن غرض ابنِ خلدون ليس هو غرضَه، فابن خلدون يبحث بهذا المبدأ في المعنى الصحيح للحديث وبالأخص المقصد منه، والذي هو فرع عن إثباته مسبقاً[2]، أما الكاتب فيستعمله لتصحيح الأحاديث.

(١) الجابري، حوار الشرق والغرب (ص: ٢١-٢٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/ ٥٦٩).

ومن الاعتراضات المسجلة بالجملة على أحاديث الأئمة من قريش ما يذكره آخر كدلالة على البعد الأيديولوجي لأحاديث «الأئمة من قريش» فيذكر أن أبا الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين»: يورد أن أبا بكر احتجَّ على الأنصار بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الإمامة في قريش» فأذعنوا له منقادين، ورجعوا إلى الحق طائعين، **وهي حجة لم ترد عند الطبري (٣١٠هـ) الأمر الذي يكشف البعد الأيديولوجي الذي وُضِعت هذه الأقوالُ لمساندته**»[١].

وهذا معناه: أن الحديث لو ورد عند الطبري فالبعدُ الأيديولوجي منتفٍ، وقد ورد الحديث عند الطبري في كتابه «تاريخ الأمم والملوك»[٢]!

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية (ص: ٤٢).
(٢) ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك (٤/ ٢١-٢٢).

الشبهة الثانية: انحراف البخاري في ((صحيحه)) عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وآل البيت بسبب أمور سياسية أو اجتماعية (صراعات أيديولوجية)

بوَّب الإمامُ البخاري رحمه الله في ((صحيحه)) باباً في مناقب علي ﷺ، وأخرج في فضائله أحاديثَ، وهي أحاديثُ عظيمة بعِظَم هذا الإمام، كقوله ﷺ في فتح خيبر: «لأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ، أَوْ لَيَأْخُذَنَّ الرَّايَةَ غَداً رَجُلاً يُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ، أَوْ قَالَ يُحِبُّ اللهُ وَرَسُولَهُ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيْهِ...)) الحديثَ[1]، وقولِه صلى الله عليه وسلم لعلي: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»[2]. وأخرج خبرين مُعَلَّقَين، أحدهما: قوله صلى الله عليه وسلم: «أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ»، والآخر: هو وقول عُمَر بن الخطاب ﷺ: تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَهْوَ عَنْهُ رَاضٍ.

ويصح لنا أن نعد الإمام البخاري من أكثر الناس نشراً لفضائل علي ﷺ وآل البيت، وذلك لما لهذا الكتاب من شهرة وصحة، وكثرةِ تداولٍ وتوسُّعِ انتشارٍ، وإقبالٍ عليه، وعنايةٍ به في أكثر أقطار المسلمين من حينِ تأليفه إلى يومنا.

فهل يصح مع هذا جعلُ البخاريِّ واقعاً تحت سلطة سياسية أُمويَّةٍ أو غيرِها ضاغطةٍ عليه، حملته بقصدٍ أو بغير قصد على الإعراض عنهم؟

الحقيقة: أن اتهامَ البخاريِّ وغيرِه بهذا صادرٌ من نظرة عامة لكل ما كتب زمن التدوين، الزمنِ الذي يعتبر عندهم الإطارَ المرجعيَّ للسنة النبوية، وهي نظرة ترى أن كتب التاريخ الإسلامي قد ابتُدِئتْ تُكتَب بعد قرن كامل من عهد

---

(١) البخاري، الصحيح رقم: (٣٧٠٢).

(٢) البخاري، الصحيح رقم: (٣٧٠٦).

النبي، وعندما كُتب تاريخُ الإسلام فإن المؤرخين كتبوه داخل السياق الأيديولوجي للسلالة الأموية أولاً ثم العباسية ثانياً، وبالتالي فقد كانوا متأثرين بالجوِّ الجِدالي والصراع السائد آنذاك بين مختلف الفرق الإسلامية...»[1].

ومقصودهم: أن العاملَ السياسيَّ قد لعب دوراً كبيراً بل وحاسماً في تشكيل التراث ونشره، سواء كان هذا التراث تاريخًا أم تفسيرًا أم حديثًا نبويًّا»[2].

فيذكر أحدهم أن ما أخرجه البخاري ومسلم في سيرة عثمانَ وعليٍّ فاقدٌ قيمتَه... وهو ما يَجرُّنا إلى التساؤل عن المغزى من استنباطها: هل هو الإيهام بصحة الموروث المدون وبمصداقية رواته؟ أم هو رفضُ كل ما خالف المدونةَ السُّنِّيَّةَ، وبالتالي ربحُ المعركة أيديولوجيا، لا سيما أن القوة المسيطِرة في القرن الثالث الهجري زمنَ احتداد الصراعات الاجتماعية والسياسية، وتوجُّهِ الأطماع صوبَ الخلافة في عهد الدولة العباسية هي السُّنَّةُ[3].

وأَلْفِتُ إلى أن خَلْفِيَّةَ هؤلاء حول مواضيع السياسة هو ما يدفع لرمي البخاري بهذه التهمة، فهم مُتشبِّعون من خلال قراءتهم في كتب التاريخ بالصراعات السياسية التي تنقلها تلك الكتب، وكثير منها كتبٌ غيرُ موثوقة، إما لأن أصحابها شهداءُ زورٍ، أو لأنها تذكُر كلَّ ما قيل، ولا تراعي الصحة ولا تشترطها، فيأتي هؤلاء مع كل ذلك فينتقون منها ما يريدون، ويتركون ما لا

---

(١) أركون، الإسلام أوربا الغرب (ص: ٢١٥-٢١٦).

(٢) أركون، الإسلام أوربا الغرب (ص: ٢١٦-٢١)٧

(٣) صورة عثمان وعلي في صحيح البخاري ومسلم (ص: ٥٠).

يريدون، ثم يجعل من تلك الموضوعات والمكذَّبات وما ضَعُف إسناده حقائقَ تاريخيةً.

وهم تارة يجعلونه تحت ضغط الأمويين، وتارة يجعلونه تحت ضغط العباسيين، بحسب الجهة التي ينظر لها المعترض من ((الصحيح))، فلا تدري على أيِّ جنبيه يميل الشخصُ، فمنهم من يجعل من اقتضاب البخاري في ذكر فضل معاوية وقوعَه تحت ضغط العباسيين[1]، لكن سنرى كيف تعامل البخاري أيضاً مع الأحاديث في فضل العباس وابنه.

وقبل الدخول في الأمثلة أذكر بعض الحقائق التي تدحض هذه الشبهة:

أ- أن أهل الحديث من أكثر الناس تجنُّباً للسلطان، وخصومةً مع السلطة متى ما اصطدمت بهم، وقد كانت محنةُ خَلْقِ القرآن من أبرز النماذج على عدم استجابة المحدِّثين للضغوط السياسية مهما كانت، ولو أدَّت للقتل أو السجن.

ب- مواقف البخاري مع بعض الأمراء مشهورة في رفضه ما هو أقل من ممارسة ضغط عليه ليقول باطلاً، أو يسكت عن حقٍّ، فموقفُه مع الأمير خالد بن أحمد الذُّهلي مشهورٌ، فقد أرسل إليه يطلب منه أن يحمل كتابيه «الجامع الصحيح» و«التاريخ الكبير» ليسمعَهما منه، فردَّ البخاريُّ عليه بقوله: (أنا لا أُذِلُّ العلمَ، ولا أحملُه إلى أبواب الناس، فإن كانت لك إلى شيء منه حاجةٌ، فاحضُر في مسجدي، أو في داري، وإن لم يعجبك هذا فإنك سلطان، فامنعني من المجلس،

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين (ص: ٢٦٣).

ليكون لي عذرٌ عند الله يوم القيامة، لأني لا أكتم العلم...) قال الراوي : فكان سببُ الوحشة بينهما هذا[1].

ج- إذا كان البخاري واقعاً تحت ذلك، فكيف فلتت الأحاديث في أول المبحث في ((صحيحه))؟!

د-ثم إن العادة أن الانحراف عن شخص يعني الميلَ لآخر، فهل مال البخاري إلى أشخاص آخرين من بني أمية أو بني العباس، أو عامل الكلَّ معاملةً واحدة؟ إذا نظرنا فسنجد ما هو عكس ذلك، وسأكتفي بمؤشر واحد.

فقد عقد البخاري في ((صحيحه)) كتاباً كبيراً في فضائل الصحابة، وعقد أبواباً في فضل جماعة من الصحابة، وكان يبدأ تلك الأبواب بقوله: (باب فضل فلان) فلما جاء إلى رأس بني العباس، وهو العباس بن عبدالمطلب وابنه عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، ورأس بني أمية، وهو معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، استعاض بلفظة (فضل) إلى (ذكر) فقال: (باب ذكر العباس بن عبدالمطلب)، (باب ذكر ابن عباس)، (باب ذكر معاوية) وذكر تحت هذه الأبواب أحاديث ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكرُ فضلٍ صريح لأحد من هؤلاء.

وكان بإمكان البخاري أن يبوِّبها بلفظ (فضل)، أو أن يخرج أحاديث في فضلهم وردت عند غيره، لكن لم يفعل لأمر منهجي علمي لا غيرُ، ذلك أنه لم

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢/ ٤٦٤).

يصح في فضل معاوية ﷺ حديث، كما هو رأي إسحاقَ بن راهويه شيخِ البخاري[١].

هـ- ثم إنه يغيب عن هؤلاء أن عامة أحاديث البخاري هي في ((مسند)) الإمام أحمد، وهو من أبرز خصوم بني العباس، ومَن تعرَّض لأذاهم، وضَحَّى من أجل ألَّا يساوِم في أمر ديني.

وهم لا يجدون في سيرة البخاري أيَّ أثر يوصل تهمتَهم بدليل، فراحوا يستدلون على تأثُّر البخاري بهذا الأمر من خلال أحاديث كتابه ((الصحيح))، فيؤكِّدون دائماً أن البخاري قد عمل من خلال ((صحيحه)) لبني أمية أو بني عباس، وذلك إما بإخراج البخاري لأحاديث في فضائل بعض بني أمية[٢]، أو تلك الأحاديث التي تأمر بالسمع والطاعة لولي الأمر، والذي هو من بني أمية أو بني العباس[٣]، أو أنه: لِمَ أهمل إخراج فضائل عليٍّ ﷺ وآل البيت؟!

سأذكر بعضَ النماذج المستدَل بها، وكلامَهم في توجيهها، ليقود الجوابُ عن تلك التوجيهات إلى تقويم ما لم يذكر، وأنه من جنسها في التهافُتِ والتَّجَنِّي على هذا الإمام و((صحيحه))، وحقيقتها راجعة إلى إملاءات على الإمام البخاري

(١) ابن حجر، فتح الباري (٧/ ١٠٤).

(٢) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، (ص: ٢٦٤).

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن (ص: ٥٦٩)، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (ص: ١١٥)، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية (ص: ٤١)، شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين (٢/ ٢٨٤، ٣١٩)، حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٦٧)، محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة(ص: ٣٣).

تطالبه بإخراج ما لم يخرجه في ((صحيحه))، سواء كان حديثاً مستقلاً، أو زياداتٍ تقع في حديث أخرجه، وأنه لم يخرج تلك الأحاديث، فكتابه مُسَيَّسٌ لخدمة سلطة قائمة، فهو إذاً إملاء مَذْهَبٍ، لا الأخْذُ على البخاري بطريقةٍ علمية.

مثال (١):

أخرج البخاري في ((الصحيح)) حديثاً رقم (٣٦٩٩) في (باب مناقب عثمان) من طريق يحيى عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ أَنَساً رضي الله عنه حَدَّثَهُمْ قَالَ: صَعِدَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم أُحُداً وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ، فَرَجَفَ وَقَالَ: «اسْكُنْ أُحُدُ - أَظُنُّهُ ضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ - فَلَيْسَ عَلَيْكَ إِلاَّ نَبِيٌّ وَصِدِّيقٌ وَشَهِيدَانِ».

وذكر أن مُسلِماً أخرج الحديث بزيادة: علي وطلحة والزبير، ثم يقول: فلماذا سكت البخاري على ذكر هؤلاء[1].

غير أن الحديث الذي أخرجه مسلم ليس هو الحديث الذي عند البخاري، لا من جهة طريقه، ولا من جهة لفظه، فقد أخرجه مسلم من طريق سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم كَانَ عَلَى حِرَاءٍ هُوَ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ فَتَحَرَّكَتِ الصَّخْرَةُ فَقَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: «اهْدَأْ فَمَا عَلَيْكَ إِلاَّ نَبِي أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ».

ومن المعلوم من واقع الرواية أن الطرق إذا اختلفت، فقد يختلف لفظُ الحديث زيادةً ونقصاناً، فكيف إذا كان من طريق صحابي آخر، وهذا الاختلاف مرجعه إلى ما يقع للمصنف حسب تحمُّل رواة الحديث.

---

(١) صورة عثمان وعلي في صحيحي البخاري ومسلم (ص: ٥٣).

ولفظ البخاري ظاهر في أنه لم يكن معه إلا هؤلاء الثلاثة، أو يقال: معه غيرهم لكن لا علاقةَ لهم بنصِّ الحديث، فذِكْرُهم أو عدمُ ذِكرِهم سواءٌ، فلفظ البخاري يمنع أن يشترك مع الثلاثة غيرُهم، ولفظ مسلم يدخل فيه غيرُ هؤلاء الثلاثة.

ثم إن البخاري إن سكت عنهم في ((الصحيح))، فقد ذكرهم في ((تاريخه الكبير)) حين أخرج الحديث عن ابن عباس بلفظ: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم على حراء إذ تَدَعْدَعَ الجبلُ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اسْكُنْ حِراءُ، فإنَّه ليسَ عليكَ إلَّا نبيٌّ أو صِدِّيقٌ أو شَهيدٌ))، وعليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذَكَرَ العشرةَ.

ثم إن مسلِماً حسب روايةِ العشرة عند غيرِه يكون قد حذَف بقيَّتَهم، وهكذا يستمر الأمر في اتهام كثير من المصنفين، إما في هذا الحديث، أو بهذه الطريقة.

مثال (٢):

ذكر الكاتب السابق أن البخاري أخرج حديثَ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي: «أنت مني وأنا منك»، ثم ذكر أن الإمامَ أحمد والنسائي أخرجا الحديث بزيادة: «ولا يقضي عني ديني إلا أنا أو علي»[1].

(١) صورة عثمان وعلي في صحيحي البخاري ومسلم (ص: ٥٤).

ثم علّق على الحديث بقوله : فلماذا حذف البخاري هذا المقطعَ: ((ولا يقضي عني ديني إلا أنا أو علي))؟! إلا إذا كان مرتبطاً بغرض من الأغراض، سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً[1].

وهو يشير بهذا إلى أن اختيارات البخاري في الإخراج خاضعة -كما يعبر في موضع آخر- لإملاءات الواقع وإرهاصاته[2].

والحديث في البخاري هو من رواية البراء بن عازب، بينما الحديث بالزيادة قد رواه حُبْشِيُّ بْنِ جُنَادَةَ السَّلُولِيُّ، فهذا أولاً لم يفرق بين الحديث الواحد والحديثين مع أنه لا التباسَ بينهما، ثم القدر الذي أخرجه البخاري كفيلٌ بإبطال مثل هذه التهمة، فالفضل الذي فيه ينفي أن يكون البخاري واقعاً تحت أيِّ إملاء، كما أن فيه أيضاً معنى ما ورد من الزيادة عند غير البخاري.

والحديث قد نقله الكاتب من ((مسند أحمد))، وقد جاء فيه رقم: (١٧٥٠٥) على النحو التالي:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، وَابْنُ أَبِي بُكَيْرٍ، قَالاَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ حُبْشِيِّ بْنِ جُنَادَةَ - قَالَ يَحْيَى بْنُ آدَمَ : السَّلُولِيُّ وَكَانَ قَدْ شَهِدَ يَوْمَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: «عَلِيٌّ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَلاَ يُؤَدِّي عَنِّي إِلاَّ أَنَا أَوْ عَلِيٌّ».

---

(١) صورة عثمان وعلي في صحيحي البخاري ومسلم (ص: ٥٤).

(٢) صورة عثمان وعلي في صحيحي البخاري ومسلم (ص: ٥٥).

وبسبب الجملة المعترضة في الإسناد فلم يحسن قراءته، فجعل الحديث «عن جنادة عن **ابن آدم** السلولي!» وقع جاء الإسناد في ((النسائي)) - مصدرِه الثاني- بلا جملة معترضة، كما أن اسم «يحيى بن آدم» قد تقدم عنده في أول الإسناد، فكيف يُؤْمَن مِن مِثلِه وهذا حاله على الأحاديث في نقده؟

مثال (٣):

ذكر الكاتب السابق أن البخاري ومسلماً أخرجا في ((صحيحيهما)): أن عثمان هو من جمع القرآن، ثم يقول: ولكن بعيداً عن ((الصحيحين)) هناك حقائقُ تضع ما أورده البخاري موضعَ سؤال، فقد أخرج عبدالله بن أبي داود السجستاني في كتابه ((المصاحف)) خبراً يُقِرُّ أن علياً قد جمع القرآن بعد وفاة الرسول مباشرة.

ثم نقل الخبر بدون إسناد وهو كما في نقله كالتالي: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أقسم علي أن لا يرتدي بِرِداءٍ إلا لجُمعة حتى يجمع القرآن في مصحف ففعل.

ثم قال: فإن كان هناك رغبة من البخاري في تدوين السِّيَرِ بكلِّ موضوعية، لماذا لم يورِدْ كلَّ هذه المعطيات المختلفة حول جمع القرآن؟!.

والحديث الذي أخرجه ابن أبي داود في كتابه «المصاحف» رقم: (٣١) هو من طريق محمد بن فضيل، عن أشعث وهو ابْنُ سَوَّار، عن محمد بن سيرين قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم...

وهذا الحديث مُرسَلٌ، فابنُ سيرينَ لم يسمع ممن روى عنه هذا الحديثَ، كما أن في إسناده أشعثَ بنَ سوار، ضعيفٌ، ومع ضعفه فروايته شاذَّة، فقد خالفه غيره في لفظه، وقد أشار ابن أبي داود إلى هذا عقب إخراجه للحديث، وهو الأمر الذي لم ينقله الكاتب.

قال أبو بكر: لم يذكر «المصحف» أحدٌ إلا أشعثُ، وهو لَيِّنُ الحديث، وإنما رووا: (حتى أجمع القرآن).

وجملة: (أجمع القرآن) غيرُ جملة: (أجمعه في مصحف) في معناها، فالأولى محتملة لمعانٍ، وليست صريحةً في جمع القرآن كالهيئة التي جمعه فيها عثمان، ولهذا قال ابن أبي داود عقب الحديث: وإنما رووا: (حتى أجمع القرآن)، يعني: أُتِمَّ حِفظَه، فإنه يقال للذي يحفظ القرآن: قد جمع القرآن.

كما أن الكاتب نفسه ـ وقد جرى على محاسبة البخاري لكل ما يسقط من الرواية ـ قد أسقط هو نفسُه من الرواية السابقة جملتَها الأخيرةَ، فقد اقتصر في نقله على أول الحديث وتركَ آخرَه، ولفظه تاماً: (لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم، أقسم عليٌّ أن لا يرتدي برداء إلا لجُمعة حتى يجمع القرآن في مصحف، ففعل فأرسل إليه أبو بكر بعد أيام: أكرِهْتَ إمارتي يا أبا الحسن؟ قال: لا والله، إلا أني أقسمت أن لا أرتدي برداء إلا لجمعة، فبايعه ثم رجع!!

وقد تقدم أن الكاتب في أول كلامه قال عمّا ورد في هذا الأثر: إنه من الحقائق، والغريبُ أن تتعارض الحقائق عنده، ففي موضع آخر عارض إخراج

البخاري لحديث الشورى في خلافة عثمان، وذكر أن علياً رضي الله عنه عارضهم بقوله: (ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا)، ثم علق عليه بقوله: يتضح وجود فئتين متنازعتين على الخلافة، وأن هذا التنازع له جذوره المُوغِلة في الزمن[(١)].

الشبهة الثالثة: شبهةُ انتقائيةِ البخاريِّ المذهبيةِ للرواة في ((صحيحه)):

وصف بعض الطاعنين الإمامَ البخاري بالانتقائية المذهبية في التخريج للرواة، فزعموا: أنه لا يروي عن الراوي الذي وصف بالتشيُّعِ، بينما يروي عن النَّاصِبِيِّ، أي: إن ميزانَه في الرواة يتبع مذهباً معيَّناً، مما يعني اختلالَ ميزانِ البخاري، ذلك أن هذا الميل المذهبيَّ قد يحمله على غضِّ طرْفِه عن إخراج حديث الموافق، وتركِ الإخراج عن غيرِ الموافق ولو احتيج إليه.

ومن أشهر الأمثلة المضروبة في هذا إعراضُ البخاري في ((صحيحه)) عن مرويّاتِ جعفرِ بنِ محمد[(٢)]، مع روايته في المقابل عمَّن ناصَبُوا عليّاً العداء[(٣)]، مما يقطع -في زعمهم- بأن البخاري مُعرِضٌ عن كلِّ من يَشَمُّ فيه التَّشَيُّعَ[(٤)].

وكان ينبغي للمعترضين على البخاري والطاعنين في ((صحيحه)) من أجل ترك الرواية عن جعفر، أن يرجعوا الأمر إلى ما ألسنتُهم لَهِجَةٌ به، وفَزَّاعَتِهم في

(١) محمد يوسفي، صورة عثمان وعلي في صحيحي الإمام البخاري ومسلم (ص: ٨١).
(٢) هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، (٨٠هـ-١٤٨هـ).
(٣) علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ١٩٢). وينظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين (ص: ١٠)، جمال البنا، نحو فقه جديد (٢/ ٢٦)، محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي (ص: ٢٢٦).
(٤) جمال البنا، نحو فقه جديد (٢/ ٢٣٤).

كثير من التُّهَم، وهو وقوعُ البخاري تحتَ سلطةٍ تمنعه من الرواية عن أهل البيت، فيعذروا البخاريَّ، لكنهم لم يفعلوا.

سبب عدم رواية البخاري عن جعفر الصادق:

متقرر عند أهل السنة، ومنهم أهلُ الحديث: أن جعفرَ بنَ محمدٍ إمامٌ من أئمة الدين باتفاق أهل السنة، كما ينقله شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره[1]، فترك الرواية عنه لن يكون لأمر يرجع بالغضاضة على جعفرٍ في دينه، أو إمامته التي ثبتت، ولن يكون إلا لأمر يتعلق بفنية الرواية لا غيرُ.

ومما يقطع بهذا السابق قد طلب تفسير هذا الترك، أن الإمام البخاري قد أخرج لكثير من الرواة الشيعة ممن لا يقربون من جعفر إمامةً وديناً، بل بعض هؤلاء من الغُلاة، فمنهم:

١- خالد بن مخلد القطواني الكوفي، أبو الهيثم، من كبار شيوخ البخاري، قال ابن معين عنه: (كان يُفْرِط في التشيع)[2] وقال ابن سعد: (كان في التشيع مفرطاً)[3] وقال أبو داود: (صدوق إلا أنه يتشيع)[4].

٢- عباد بن يعقوب الرواجني الكوفي، أبو سعيد، قال ابن حبان عنه: (كان رافِضِيّاً داعيةً إلى الرَّفْضِ)[5] وقال صالح بن محمد: (كان يَشْتُمُ عثمانَ ﷺ)[1] وكان

(١) ابن تيمية، منهاج السنة (٢/ ١٣٤).

(٢) تاريخ ابن معين، رواية الدوري (٣/ ٥٢٤)، والعقيلي، الضعفاء (٢/ ١٣٧).

(٣) ابن سعد، الطبقات (٦/ ٤٠٦).

(٤) سؤالات الآجري لأبي داود (ص: ١٠٣).

(٥) ابن حبان، المجروحين (٢/ ١٧٢).

ابن خزيمة إذا حدَّث عنه يقول: (حدثنا عباد بن يعقوب المتَّهمُ في رأيه، الثقةُ في حديثه)[2]. قال ابن حجر: (رافِضيٌّ مشهور، إلا أنه كان صدوقاً)[3].

٣ - عدي بن ثابت الأنصاري الكوفي التابعي المشهور، قال ابن حجر في «هدي الساري»: (وثَّقه أحمد والنسائي والعجلي والدارقطني، إلا أنه قال: كان يَغْلُو في التشيع، وكذا قال ابن معين، وقال أبو حاتم: (صدوق، وكان إمامَ مسجدِ الشيعة وقاضيَهم)[4].

فإذا جئنا لتفسير تركِ الإمام البخاري الإخراجَ لجعفرِ بن محمد، فيقال:

لم يلتزمِ البخاريُّ أن يخرج في كتابه حديثَ كلِّ ثقةٍ، فإن صح نقده فيما أخرج فلا يصح نقده فيما ترك فهو إلزامٌ بغير لازمٍ، هذا أولاً.

وثانياً: مع إمامة جعفر بن محمد وجلالتهِ في الدين والعلم، إلا أنه مُتكَلَّمٌ فيه في الحديث، قال سعيد ابن أبي مريم: قيل لأبي بكر بن عياش: ما لكَ لم تسمع من جعفرٍ وقد أدركتَه؟ قال: سألناه عما يَتَحَدَّث به من الأحاديث: أشيءٌ سمعته؟ قال: لا، ولكنها رواية رويناها عن آبائنا[5]. وقد نقل البخاري في ترجمة جعفرٍ من كتابه ((التاريخ الكبير)) قولَ القطان[6]، وهو قولٌ يَستضعِفُ جعفراً، وللقطان

---

(١) التهذيب، لابن حجر (٥/ ٩٦)، وهدي الساري، (ص: ٤١٠).

(٢) ابن خزيمة، الصحيح (٢/ ٣٧٦).

(٣) ابن حجر، هدي الساري، (ص: ٤١٠).

(٤) ابن حجر، هدي الساري (ص: ٤٢٤).

(٥) ابن عدي، الكامل (٢/ ١٣١)، ابن حجر التهذيب (٢: ٨٨).

(٦) البخاري، التاريخ الكبير (٢/ ١٩٩).

كلامٌ آخرُ فيه أيضاً، وهو قول وافقَ القطانَ عليه آخرون، فقال ابن سعد: كان كثير الحديث، ولا يحتج به، ويُستضعَفُ[1].

وقد اختار هذا التفسيرَ الإمامُ ابن تيمية[2].

كما أن جعفرَ بن محمد رحمه الله قد استغلَّه أصحابه نظراً لمكانته الرفيعة، فخلقوا من الحكايات عنه ما لا أصل له، وأكثروا عنه في ذلك، حتى قال الكَشْيُّ -وهو أحد أئمة الشيعة-: كان جعفرُ بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جُهَّال، يدخلون عليه ويخرجون من عنده، ويقولون: حدثنا جعفر بن محمد، ويحدِّثون بأحاديث كلُّها منكراتٌ، موضوعةٌ عليه، يَستأكِلُون الناسَ بذلك، ويأخذون منهم الدراهمَ[3]. وفي هذا يذكر ابنُ تيمية أنه لم يُكْذَبْ على أحدٍ ما كُذِبَ على جعفرٍ الصادقِ[4].

الشبهة الرابعة: شبهة أيديولوجية فقه البخاري:

اشتُهر أن فقهَ الإمامِ البخاري في تراجِمهُ، وأن هذه التراجمَ قد ضمَّنها البخاري دقيقَ الاستنباطات الفقهية التي حار فيها كثير، فصُنِّفت الكُتُبُ من أجل الوقوف على هذه الدقائق، غيرَ أن هذا المُستحسَنَ عند كلِّ مَن مرَّ عليه يَسلُب حُسنَه أهلُ الاتجاهات المنحرفة، فيزعم أحدُهم أن تبويب البخاري على

(١) السابق (٢/ ٨٩).

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة (٧/ ٣٩٠).

(٣) المجلسي، بحار الأنوار (٢٥/ ٣٠٢).

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة (٧/ ٣٩١)، (٤/ ٢٥)، (٨/ ٣٣).

الأحاديث كان اختياراً أيديولوجياً طبقاً للسلوك القديم وما يتفق مع البيئة العربية الأولى[1].

أي: إنه كان خادماً في اختياراته تلك التوجهات، وأنه مسايرٌ للسلطة الاجتماعية، مما يعني أنه قد يُخرِج ما هو ضعيف، أو يوظف ما هو صحيح تحقيقاً لتلك الأيديولوجيةِ والفقهِ الذي يسعون إلى فرضه، وزَعْمِ أنه لا يوجد غيرُه.

وهؤلاء الطاعنون يريدون أن يَخْرُجَ البخاريُّ من فقه النصوص إلى فقه آخرَ، لا يقيم للنص الشرعي القرآني أو النبوي أيَّ اعتبار، وإنما يراعي اعتباراتٍ أخرى، من مِثْلِ روحِ النصِّ ومقاصدِ النصِّ وإملاءِ حاجاتِ العصرِ على النصِّ، وأن يمارِس القارئ سلطتَه على النص، فيقرأ في النص ما يريده هو لا ما يريده النصُّ.

ولذا يعتبر المعترضُ السابقُ على البخاريِّ -من الاتجاه الحداثي- النصَّ وعاءً فارغاً من أصله يمكن ملؤه باحتياجات العصر، فيقول: (إن النص بطبيعته مجرَّدُ صورةٍ عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالَب فارغٌ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... لا يعني التأويلُ هنا بالضرورة إخراجَ النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمونٍ معاصر للنص، لأن النص قالب بلا مضمون»[2].

(١) حسن حنفي، من النقل إلى العقل (٢/ ٢٣).

(٢) مشروع اليسار الإسلامي، حسن حنفي (٢/ ٣٩٧)، وانظر: من العقيدة إلى الثورة له (١/ ٣٩٧ -٣٩٨).

فمثلاً: قطعُ يدِ السارق مثله مثلُ أيِّ عقوبةٍ أخرى، ليس مقصوداً لذاته، ولا حَرجَ البتةَ في التخلِّي عنهُ، واستبدالِه بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاعَ التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى[1].

ففقه البخاري المتمثل في البحث عن مراد الله ﷻ ورسوله صلى الله عليه وسلم من النصوص فقهٌ قديم أيديولوجي، والفقه الجديد هو الفقه الذي يلغي أيَّ مرادٍ لله ورسوله من النصوص، بل المعتبرَ ما يريده الشخصُ من النص، وحينها فالفقه الجديد لا يكلِّف الشخصَ -أيَّ شخصٍ- شيئاً، فهو لا يحتاج إلا إلى خبرة القارئ الشخصية واليومية التي يكتسبها من خلال تجربته ومعايشته للحياة والواقع، كما يقوله صاحب الاعتراض السابق أيضاً[2].

الشبهة الخامسة: الإسرائيليات في ((البخاري)):

الإسرائيليات: جمع إسرائيلية، نسبة إلى بني إسرائيل، والنسبة في مثل هذا تكون لعجُز المركَّبِ الإضافي لا لصَدْرِه، وإسرائيل هو: يعقوب عليه السلام، وبنو إسرائيل هم: أبناء يعقوب ومن تناسلوا منهم فيما بعد إلى عهد موسى، ومن جاء بعده من الأنبياء[3].

---

(١) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص: ١٦١).

(٢) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر (ص: ١٨٠).

(٣) محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث (ص: ١١).

من المعلوم أن المستشرقين قد أسَّسوا في دراستهم للتراث الإسلامي منهجاً نقديًّا تعاملوا به مع الموروث الإسلامي، من ذلك: أنهم اجتهدوا في إرجاع الآيات القُرآنية والأحاديث النبوية إلى التراث المسيحي أو اليهودي، ليخلصوا إلى أن الإسلام ليس إلا من اختراع محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه مَعارِفُ استقاها من اليهودية والمسيحية وغيرِهما، وكان أن اعتمدوا في هذا الإرجاع إلى مجرَّدِ التشابه بين النصوص.

وهي فكرة تجد أصلَها عند كفار قريش، فقد كانت إحدى طرقهم في تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم والطعنِ عليه، حيث زعموا أن ما جاء به أخَذه عمَّن قبلَه من أهل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۚ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَاۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[الأنعام: ٢٥].

ولقد تلقَّف الحداثيون المعاصرون هذه الشبهة، وبعيداً عن مسألة تبني الخطاب الحداثي أو بعضِ أصحابه للنتيجة الاستشراقية الأهمِّ،[1] فإنهم قد طبَّقوها على الحديث، وقد سلكوا طرقاً متعددة في إرجاع الحديث إلى الإسرائيليات:

(١) هل تقول الحداثة بالنتيجة الاستشراقية في أن الدين الإسلامي دين مخترع؟ ينظر: د أحمد الطعان، العلمانيون والقُرآن الكريم (ص: ٣٢٣-٣٣١)، د عبدالمحسن المطيري، دعاوى الطاعنين في القُرآن الكريم (ص: ٢١٤-٢٢٢).

الطريقة الأولى: حملوا الحديثَ المتشابه مع ما عند اليهود والنصارى من كتب على أنه حديث موضوعٌ مكذوب على النبي صلى الله عليه وسلم، بل لم يقتصر العرض عندهم على كتب أهل الكتاب، فقد شمل الأديان الأخرى وشتى الثقافات والمذاهب والطرق، فتارة يُرجع بالحديث إلى الثقافة الغنوصية، وتارة الهرمسية، وأخرى الباطنية، ورابعة إلى الثقافة الشعبية[1].

بل إن صاحب هذا الخطاب إذا أَعْوَزَه أن يجد للحديث مرجعيَّتَه اليهوديةَ أو المسيحيةَ أو غيرَهما من الملل والنِّحَل، أخذ يقارِب بين الحديث وقَصصٍ أخرى أو أحداثٍ وفضائلَ عند تلك الملل والنحل، وأن الحديث قد نُسج على منوالها حتى يُصار إلى ردِّه.

كل هذا الاختراق في الأحاديث النبوية، يزعم الحداثيون أنه قد فات المُحدِّثين، فـ«لم يكونوا واعين كلَّ الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثّل معين لِلسُّنَّة وليس السُّنَّةَ ذاتها، وهو تمثّل فيه من التأثر بالثقافة المحيطة، وكَيَّفَتْهُ المُخَيِّلَةُ الاجتماعيةُ وذاكرةُ الرُّواةِ طيلةَ عقود عديدة من الزمن»[2].

ومن المعلوم أن مسألة التشابه بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى غيرُ مدفوعة، ولها أمثلتها في القُرآن والسُّنَّة، فليس هو أمراً بحاجة إلى إعادة اكتشاف، فمثلها لم يكن غائباً قطُّ فضلاً عن أن يكون اكتشافاً صاعقاً كما يعبِّر بعضُهم[3].

---

(١) بسام الجمل، أسباب النزول: (ص: ٣٩١)، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (ص: ٢٠٠).

(٢) عبدالمجيد الشرفي، لبنات (١٥٣-١٥٤).

(٣) محمد أركون، القُرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ٩٥).

غير أن هذا التشابه وحدَه لا يصح دليلاً على وصف الحديث بأنه من الإسرائيليات أو المسيحيات، بسبب أن النبواتِ ذاتُ رسالةٍ واحدة، ومُرْسِل واحد، فكلُّهم مبلِّغٌ عن الله ﷻ، بل مثلُه يعدُّ تأكيداً على وحدة الوحي واستمرارِ الرسالة الإلهية، والتي تعتبَر هذه الرسالةُ المحمديةُ الآخِرةُ هي تصديقاً لما قبلها.

فالتشابه راجع لوحدة المصدرِ، لا إلى أيِّ عامل آخرَ من اقتراضٍ أو مَدْيونيَّةٍ أو هجرةٍ أو توافُقٍ عَفْويٍّ... فلا غرابةَ أن يكون في الحديث النبوي ما يُحدِّث بمعناه أهلُ الكتاب، أو موجوداً في كتبهم.

كما أن بعضَ ما يتشابه فيه الحديث مع غيره، هو مما يُعلَم بالمشاهدة والسماع، فإرجاعُ بعضِهم كلَّ الأحاديث النبوية في الجنِّ إلى الثقافة الشعبية العربية إرجاعٌ لم يُراعَ فيه إلا مجرَّدُ التشابه[1]، فليست جميع أحوالِ الجنِّ هي من أمور الغيب التي لا يعرف الناس عنها شيئاً إلا عن طريق النبوة.

ثم إن الحديث النبويَّ من باب القُرآن في موضوع التشابه، فإذا لم يأخذ هؤلاء الطاعنون من تشابه القُرآن مع كُتُب أهل الكتاب دليلاً على أن القُرآن مفترىً، فينبغي أن يكون الحديث كذلك، ولا خلاصَ من هذا الطَّرْدِ الواجبِ إلا بمعاملة الكلِّ بمعاملة واحدة.

ومن هذا الباب الواحد فإنه بإمكان المستشرقين القائلين به إلزامَ من لم يقل به، فاتهامُ الحداثيين للرواة بأخذ الحديث من كُتُب أهل الكتاب ونسبتِه زوراً إلى

(١) محمد عابد الجابري، فهم القُرآن الحكيم (١/ ٢٥٢).

النبي صلى الله عليه وسلم، ليس بأَوْلَى عند المستشرقين من اتهام النبي صلى الله عليه وسلم نفسِه بأخذه من كتب أهل الكتاب.

ومع ما يعتري هذه الشبهة من نقص وقصور وآفات باعتراف أصحابها، فهي مُرَحَّب بها، ذلك أن كثيراً من كتب أهل الكتاب قد انقرضت نُسَخُها، فلا سبيل للوصول إليها[1]، كما أن من آفاتها عليهم ما يفتح الباب لقلب المسألة، فإن كتب أهل الكتاب التي بأيدي أهل الكتاب في الزمن الحاضر ومن قبلُ، قد تعرضت للزيادة والنقصان والتحريف، فزِيدَ فيها ونُقِصَ منها، فهي عُرْضَةٌ طيلةَ هذه القرونِ، وبعدَ ظهور الإسلام لأن تتأثر بالتراث الإسلامي نفسِه.

مثال (١):

أخرج البُخاري ومسلم في «صحيحيهما» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الله تبارك وتعالى: «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لا عَيْنَ رَأَتْ، وَلا أُذُنَ سَمِعَتْ، وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ اقْرَؤُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾» [السجدة: ١٧].

وفي دراسة مُطوَّلة لبعضهم أعلَّ فيها هذا الحديث بالوضع، لوجوده في بعض الأناجيل، وقد اتَّسعَ ثلاثةَ أرباع هذه الدراسة المطولة لإثبات وجوده في الأناجيل، ثم في ختام البحث حاول الإجابةَ عن السؤال الكبير الذي شَغَلَه من

(١) أبو رية، الأنوار الكاشفة (ص: ٩٩).

بداية بحثه: من أين جاء أبو هريرة بهذا الحديث؟ محاولاً في جوابه تحميلَ أبي هريرة وضْعَه عن طريق الربط بينه وبين أمثال كعب الأحبار ممن جالسهم.

وقد جاء حكمه النهائي على الحديث بقوله: (حديث إسلامي نسب زوراً إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم الذي ما نال منه أعداء دينه كما ينال منه تابعوه من ذوي الغفلة وأرباب المنفعة)[1].

وإذ يفتش هؤلاء في الأناجيل والأسفار، فقد يكون الأقرب منه التفتيش في السُّنَّة النبوية نفسها لتنقلب الدلالة حينها، فكما قصَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن الله في القُرآن بعضَ أخبار أهل الكتاب وأنبيائهم، فقد قصت السُّنَّة أيضاً جملةً أخرى عن أنبياء بني إسرائيل، فحديث أبي هريرة السابق هو مما قصَّه النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن موسى عليه السلام.

فأخرج مسلم في «الصحيح» عن المغيرة بن شعبة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ: مَا أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً؟ قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِيءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ فَيُقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ كَيْفَ وَقَدْ نَزَلَ النَّاسُ مَنَازِلَهُمْ وَأَخَذُوا أَخَذَاتِهِمْ، فَيُقَالُ لَهُ: أَتَرْضَى أَنْ يَكُونَ لَكَ مِثْلُ مُلْكِ مَلِكٍ مِنْ مُلُوكِ الدُّنْيَا؟ فَيَقُولُ: رَضِيتُ رَبِّ، فَيَقُولُ: لَكَ ذَلِكَ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ، فَقَالَ فِي الْخَامِسَةِ: رَضِيتُ رَبِّ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ وَلَكَ مَا اشْتَهَتْ نَفْسُكَ وَلَذَّتْ عَيْنُكَ، فَيَقُولُ: رَضِيتُ رَبِّ. قَالَ: رَبِّ فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟

(١) حسني الأطير، البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام (ص: ٩٥). وينظر: أول المبحث (ص: ٨١).

قَالَ: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ». قَالَ: وَمِصْدَاقُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧][1].

فحديث أبي هريرة السابق إما أنه مختصَر من هذا الحديث المطول، أو النبي صلى الله عليه وسلم قد حدَّث به تارة على هذا الوجه المختصَر، فمصدر أبي هريرة هو النبي صلى الله عليه وسلم، ومصدر النبي صلى الله عليه وسلم فيه هو الوحي الإلهي، فلا غرابةَ أن يكون الحديث موجوداً في كتب أهل الكتاب.

أما محاولته المطولة في الإجابة عن: من أين جاء أبو هريرة بهذا الحديث؟ واتهامُ أبي هريرة بنسبته زوراً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، سرعان ما يتبين تهافُتُها بمعرفةِ أن الحديثَ قد جاء عن غير أبي هريرة، وحينئذ فليس أمامه إلا توسيعُ الطعن والاتهامِ ليتعدَّى لغير أبي هريرة من صحابةٍ آخرين، أو يقدم طعنًا في غير إسناد أبي هريرة ليحصل تفرد أبي هريرة بالحديث، ولا يمكنه.

(١) مسلم، الصحيح برقم: (٢٨٢٥)، والترمذي، السنن برقم: (٣١٩٨)، والحميدي، المسند برقم: (٧٦١)، وابن حبان، الصحيح برقم: (٦٢١٦). وقد حصل في رفع الحديث اختلاف وقد أشار مسلم إلى ذلك في صحيحه، وقال الترمذي عقب إخراجه: (هذا حديث حسن صحيح، وروى بعضهم هذا الحديث عن الشعبي عن المغيرة ولم يرفعه، والمرفوع أصح). وانظر: الدارقطني، العلل (٧/ ١٣٠). وقد جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه بإسناد لا بأس به أنه قال: إن في التوراة مكتوباً: لقد أعدّ الله للذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع ما لم تر عين، ولم يخطر على قلب بشر، ولم تسمع أذن، وما لم يسمعه ملك مقرّب. قال: ونحن نقرؤها ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (٢٠/ ١٨٢ -١٨٣).

ومن هذه الأحاديث، ما تقدم عن المغيرة بن شعبة، ومنها أيضاً: ما أخرجه مسلم في ((صحيحه)) من حديث سهل بن سعد الساعدي ﵁ يَقُولُ: شَهِدْتُ مِنْ رَسُولِ الله صلى الله عليه وسلم مَجْلِساً وَصَفَ فِيهِ الْجَنَّةَ حَتَّى انْتَهَى، ثُمَّ قَالَ صلى الله عليه وسلم فِي آخِرِ حَدِيثِهِ: «فِيهَا مَا لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[1].

كما رُوي الحديث عن صحابة آخرين إلا أن أسانيد هذه الأخيرة لا تخلو من كلام، وفي القرآن تصديق معنى هذه الأحاديث.

مثال (٢):

يقول أحدهم: اعتمد معظم المفسرين على الإسرائيليات في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[النساء: ١] فقالوا: إن الله خلق حواءَ من ضلع آدمَ، وهذا مذكور في التوراة ولكن ليس في القُرآن ما يدل على أن الله خلق حواء من ضلع آدم[2].

وعلّق آخرُ على الحديث بقوله: ثم ألم تخلق المرأة من ضلع أعوجَ من ضلوع آدم؟! أليست هي التي أغوته بالأكل من الشجرة، فكان ذلك مصدرَ الخطيئة وسبباً في الطرد من الجنة؟! وعِوَضَ أن يتدبر المسلمون سكوت القُرآن عن هذين «الميثين» الواردين في سِفرِ التكوين وتأكيدَه خلافًا لهما، بأن الناس خُلقوا من نَفْسٍ واحدة، وأن الله خلق منها زوجها ليسكن إليها، ونصَّه الصريح أن الغواية

---

(١) مسلم، الصحيح برقم: (٢٨٢٥)، وأحمد، المسند برقم: (٢٢٨٢٦).

(٢) الجابري، فهم القُرآن الحكيم (١/ ٢٤٠).

كانت من إبليس لا من حواءَ، وأن الله غفر لآدم وبغفرانه مُحِيتِ المعصية، عِوَضَ أن يتدبروا كلَّ هذا انبَرَوا يتسابقون إلى الإسرائيليات يستقون منها ما يعزز آراءهم القبلية في المرأة(١)».

لم أقف على حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه أن الله خلق حواء من ضلع آدم بهذا اللفظ الصريح، وقد رُوي حديث في هذا المعنى لا يصح على منهج المحدثين، لِعلَلٍ في إسناده تمنع صحةَ مثلِه.(٢)

(١) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص: ١٠٧).

(٢) أخرج أبو الشيخ في العظمة برقم: (١٠١٥)، وابن منده في الرد على الجهمية برقم: (٢٤)، وابن أبي حاتم في التفسير برقم: (٨٥٣٥) من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عطاء ابن يسار، عن أبي هريرة ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تبارك وتعالى لما خلق آدم ﷺ مسح ظهره فخرت منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، وانتزع ضلعاً من أضلاعه فخلق منها حواء». وقد أشار ابن جرير إلى هذه الرواية حينَ جوابِه عن إشكال في الآية (٢١/ ٢٥٥). وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف، والحديث الصحيح عن زيد بن أسلم هو بدون الجملة الأخيرة محلِّ الشاهد. فأخرج الترمذي في السنن برقم: (٣٠٧٦)، والبزار في المسند برقم: (٨٨٩٢) وأبو يَعْلَى برقم: (٦٣٧٧) والحاكم في المستدرك (٣٢٥٧) وابن منده في الرد على الجهمية برقم: (٢٣)، وأبو زرعة في الفوائد المعللة برقم: (١٥٣)، وابن سعد في الطبقات وغيرهم من طريق هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله آدم مسح ظهره، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة، وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصاً من نور ثم عرضهم على آدم فقال: أي رب من هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك فرأى رجلاً منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه فقال: أي رب من هذا؟ فقال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له: داود فقال: رب كم جعلت عمره؟ قال: ستين سنة قال: أي رب زده من عمري أربعين سنة، فلما قضي عمر آدم جاءه ملك الموت فقال: أو لم يبق من عمري أربعون سنة؟ قال: أو لم تعطها ابنك داود؟ قال: فجحد آدم، فجحدت ذريته، ونسي آدم، فنسيت ذريته، وخطئ آدم فخطئت ذريته». قال

ومن تقدم كلامُهما على الحديث إنما يقصدان ما أخرجه الشيخان في «الصحيح» من حديث أبي هريرة ﷺ المشهور، ولفظه: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلاَهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ»(١)، وليس في هذا اللفظ أن الله خلق حواء من ضلع آدم.

أما ما يذكر عن بعض الصحابة والتابعين تحت تفسير الآية، فهي أقوال تقف عليهم ولا تتجاوزهم، كما يلاحظ أنه لا أحد منهم يستشهد بالحديث على قوله، فتفسير الحديث بما في التوراة، أو بأقوال المفسرين، ثم رجوع مثله على الحديث بالإبطال باطلٌ في نفسه.

ومجال حمل الحديث على معنى الخلق الحقيقي أو غيره يبقى مسألةً قابلة للاختلاف، وهو شيء آخرُ غيرُ ما يرجع إلى نسبة حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى الصريح(٢).

الترمذي: هذا حديث حسن صحيح وقد روي من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

(١) أخرجه البُخاري، الصحيح برقم: (٣٣٣١، ٥١٨٥)، ومسلم، الصحيح برقم: (١٤٦٨).

(٢) قلت: الروايات الأخرى للحديث تحمل معناه على إرادة التشبيه والاستعارة، فقد ورد في بعض ألفاظ الحديث حديث أبي هريرة «المرأة كالضلع»: أخرجه البُخاري برقم: (٥١٨٤)، ومسلم في الصحيح برقم: (١٤٦٨)، والترمذي في سننه برقم: (١١٨٨) وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه وإسناده جيد ، والدارمي في سننه برقم: (٢٢٦٨)، وأحمد في مسنده برقم: (٩٥٢٠)، والبزار في المسند برقم: (٧٩٠٨، ٨٣٦٩). وفي لفظ ابن حبان في الصحيح برقم: (٤١٨٠): «إنما مثل المرأة كالضلع».

والحديث إنما سيق لبيان أصل خلقة المرأة وطبيعتِها المتأثرة بذلك الخلق، كلُّ ذلك ليحسن الرجل معاملتَها وِفقَ طبيعتِها، فهو لم يُسَقْ لِتَنَقُّصِ المرأةِ، وإنما لمزيد الوصيةِ بها كما نصَّ عليه أول الحديث، فلم يبق بعد هذا المعنى إلا الاعتراضُ على ما حكم الله به مِن تفاوتٍ بين الجنسين بسبب تفاوتِ الخَلْقِ، وهو أمر مَردُّه للحكمة الإلهية، ولا دخْلَ لمن لا شأنَ له في الخَلْقِ.

وباب التفضيل في الخلق باب واسع، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[النساء: ٣٢] وقد ورد في سبب نزولها: أن بعض النساء قلنَ للنبي صلى الله عليه وسلم: (تغزو الرجال ولا نغزو، وإنما لنا نصف الميراث)(١).

الطريقة الثانية: تنظر لمعنى الحديث، وتقيسُه بما فيه من تخفيفٍ ورحمةٍ، أو شدَّةٍ وعقوبة، بحسب موازينهم، فالشدةُ والعقوبات تُلحِقُ الحديث بالإسرائيليات، وأن مصدره هو من أسلم من أهل الكتاب، كوهبِ بنِ مُنبِّه وكعبِ الأحبار، فهما مصدرا هذه الأحاديث (التوراتية).

يقول أحدهم: (الأحكام الشرعية كقطع يد السارق، وتطبيقِ حدِّ الحِرَابَة، ورجمِ الزاني، فهذه الأحكام كلُّها ليست من شِرْعَةِ التخفيف والرحمة التي هي من علامات النبي الأمي بموجب نصوص سورة الأعراف... فمن أراد إثباتَ

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان (٨/ ٢٦١)، ابن كثير، تفسير القُرآن العظيم (٢/ ٢٨٦).

أنه طبَّقها عبرَ **أحاديثَ منحولةٍ**، فالقصدُ تكذيبُ علاماتِ النبي الأمي، ومصدر كل هذه الأحاديث يهودٌ أظهروا إسلامهم ككعب الأحبار، ولا علاقة له بالرسول، إذ أسلم في زمن أبي بكر، وقدم إلى المدينة في زمن عمر، ووهب بن منبه وغيرهما من الذين اقتصرت الروايات عليهم، وليس على أقرب المقربين للرسول كفاطمة وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي[1].

فهو يعد الأحكام السابقة أحكاماً توراتية لا علاقة لها بالمسلمين، وقد أوردها القُرآن كتصديق لما سبق من شرائع الأديان ثم نسخها بالهيمنة عليها[2].

ومع أن الطعن في إسلام وهب بن منبه وكعب الأحبار وغيرهما فِرْيَةٌ لا دليلَ عليها، فإن تحميلهم الدَّسَّ في السُّنَّة ناتج عن عدم تصور كيفية الرواية، فإن كعب الأحبار ووهب بن منبه تابعيان، وهذا معناه أن روايتهم المباشرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مُرسَلة، والمرسَل غيرُ مقبول، أما روايتهما عمن أدركا من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فمع اتصالها، فإنها لا بد وأن تعرض على رواية غيرهما ممن شاركَهما عن أولئك الصحابة، وينظر في موافقتها ومخالفتها، وبهذا تعرف ثقتُهم من ضعفهم، وصحةُ روايتهم من ضعفها، أو حتى اتهامهم.

وقد تعامل البُخاري ومسلم مع ما أخرجا من رواية وهب بن منبه بهذه الطريقة، فأخرجا من رواية وهب ما تابعه فيه غيره[1].

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية (ص: ٩٤-٩٥).

(٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية (ص: ٩٦، ٩٧).

كما أن مسألةً مثل الحدود لا يمكن الدسُّ فيها بحال، فإما أن تثبت ثبوتاً لا شك فيه، أو لا تثبت بلا شك، فهي من الأمور التي إن شُرِعت، لا بد وأن تشتهر، وإن لم تُشرَع، فلا يمكن الدسُّ في مثلها، وقد ظهرت ظهوراً يغني عن النقل، فاستمرارُ العمل بها في الأمة جيلاً بعد جيل، وإسنادُ كلِّ جيل العملَ لمن قبله كافٍ ومُغْنٍ عن تَطَلُّب الأسانيد، فلا يمكن لراوٍ أيّاً كان أن يدسَّ ما لا أصل له ثم لا يُكْتَشَف.

ثم إن ما يذكره (حاج حمد) من أن أحاديث الحدود جاءت من طريق وهب وكعب وغيرهما من مُسْلِمة أهل الكتاب، ولم تأت من طريق أمثال أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وفاطمة، فكذبٌ محضٌ، أو جهل فاضح لا يبقى لمطلقه أيَّ أمانة أو معرفة، فباستعراض ((صحيحي)) البُخاري ومسلم، وكذا السنن الأربع، نجد أن البُخاري ومسلماً لم يخرجا لكعب رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن أصحاب السنن الأربع لم يخرجوا لكعب الأحبار إلا حديثًا واحدًا لا علاقة له بالحدود.

وقد أخرج البُخاري ومسلم لوهب بن منبه حديثين أو ثلاثة، وأخرج له أصحاب السنن الأربعة أحاديث معدودة، وليس في شيء منها حديث في العقوبات والحدود.

ويبقى أن ما تَطَلَّبه الكاتبُ من مجيء تلك الأحاديث عمن سمّى من الصحابة، فقد أخرج البُخاري ومسلم أحاديثَ قطعِ يد السارق من حديث

(١) البُخاري، الصحيح برقم (١١٣)، ومسلم، الصحيح برقم: (١٠٣٨).

عائشة وابن عمر، وأبي هريرة، وعلَّقه البُخاري عن علي[1]. وأخرجا أحاديث رجم الزاني من حديث: عمر بن الخطاب، وأبي هريرة، وجابر بن عبدالله، وجابر بن سمرة، وابن عباس، وأبي سعيد الْخُدْرِيِّ، وبُرَيْدَةَ بْنِ الْحُصَيْبِ، وعبادة بن الصامت، وعمران بن الحصين، وغيرهم.

الطريقة الثالثة: التحسُّس من أيِّ حديث يروى ويكون موضوعه بني إسرائيل، ويعد مثل أبي رية ممن رد الحديث كثيراً بهذه الطريقة وبالغ في ردها، فنفى صحة أحاديثَ لِذِكْرِ فضلِ موسى فيها، فقد علّق على حديث المعراج ومراجعة النبي صلى الله عليه وسلم لربه عز وجل بعد مشورة موسى عليه السلام بقوله: (لم يستطع أحد من الرسل جميعاً غير موسى أن يفقه استحالة أدائها على البشر، فهو وحدَه الذي فَطِنَ لذلك... وكأن الله سبحانه وتعالى لما فرض الصلاة على المسلمين كان لا يعلم مبلغَ قوةِ احتمالِ عباده على أدائها... وكذلك لا يعلم محمد... حتى بصّره موسى! وهكذا ترى الإسرائيليات تنفذ إلى ديننا...»[2].

---

(١) البُخاري، الصحيح باب (قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، مسلم، الصحيح، باب (حد السرقة ونصابها).

(٢) أبو رية، الأنوار الكاشفة (ص: ١٣٥).

الشبهة السادسة: الكلام عن بعض الرواة الذين أخرج لهم الإمام البخاري في ((الصحيح))[1]:

بداية لم يشترط البخاري في ((صحيحه)) أنه لا يخرج إلا للثقة الضابط، فالاعتراض عليه بأنه أخرج لمن فيه كلام أو ضعف ساقط من أصله غيرُ مسموع، لكنه رحمه الله قد التزم بأنه لا يخرج في كتابه إلا ما صح، وفرقٌ بين الأمرين، فالبخاري اشترط صحة الروايات لا ثقة الرواة، فقد قال رحمه الله: (لم أخرج ما في هذا الكتاب إلا صحيحاً)[2].

فمن المعلوم أن الراوي له حالان، أحدهما في نفسه، والآخر في حديثه، فإن وصف بالخطأ أو الوهم لم يمنع ذلك إخراج ما أصاب فيه من الحديث، كما هو الحال في الراوي الموصوف بالثقة والحفظ، فوصفه بذلك لا يعني تصحيحَ كلِّ حديثه، فيتجنب من حديثه ما وهم فيه وأخطأ، والمعترضون على البخاري يلزمهم بهذا الاعتراض تصحيح كل أحاديث الثقة، وإلا اندفع اعتراضهم على إخراج البخاري للرواة المتكلم فيهم.

وبالتالي فمن اعترض على البخاري بمخالفة شرطه في الإخراج لبعض من تُكُلِّم فيهم، فليس بشرطه، ومن اعترض برأيه في إخراج البخاري للراوي المتكلم فيه، فقوله مقابل قول البخاري، والغالب الأعمُّ أنهم يعترضون على

(١) ينظر: علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ٧٤)، جمال البنا، نحو فقد جديد (٢/ ٢٥)، إبراهيم فوزي، تدوين السنة (ص: ١٩٦)، محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي (ص: ٢٢٨)، عبدالرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم (ص: ٥٩).

(٢) الحازمي، شرط الأئمة الخمسة (ص: ١٦٣).

البخاري بأقوال غيره من أئمة الجرح في الراوي، ولقول البخاري مع هؤلاء الأئمة اعتبارُه، فهو إمام من أئمة الجرح والتعديل.

وهذا الأخير يقال حين لا يكون هناك طريق للجمع بين هذه الأقوال المختلفة في الراوي إلا الترجيح بين قول البخاري وغيره، وإلا فقد يكون البخاري موافقاً لهم غيرَ مخالف، لكنه أخرج له بطريقة يؤمن فيها خطأ الراوي، كما سيأتي.

وقد يأتي عن الأئمة أنفسِهم شرحُ طريقتهم في الإخراج لهؤلاء الرواة، كما سنقف عليه من كلام البخاري، ومما يذكر هنا ما أخذه بعضُ الطاعنين المعاصرين على الإمام مسلم من التخريج في ((صحيحه)) لأسباط بن نصر[1]، وهو متكلم فيه[2]، وقد تكفل مسلم رحمه الله بالجواب عن هذا الاعتراض، فقد بيّن مسلم عذرَه في إخراجه لبعض من تُكُلِّم فيهم، مثل أسباط بن نصر، وأرجع السبب إلى أمر فني، فقال في جوابه عمن اعترض عليه: (إِنَّمَا أَدخلت مِنْ حَدِيْثِ أَسْبَاط وَقَطَن وَأَحْمَد مَا رَوَاهُ الثِّقَات عن شيوخهم، إلا أنه ربما وقع إليّ عنهم بارتفاعٍ، ويكون عندي من رواية مَن هو أوثقُ منهم بنزولٍ، فاقتصر على أولئك،

(١) أسباط ابن نصر الهمْداني، أبو يوسف، ويقال أبو نصر، صدوق كثير الخطأ يغرب، من الثامنة، خت م ٤. تقريب التهذيب (١/ ٧٦).

(٢) ينظر: إسماعيل كردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث (ص: ٣١٩).

وَأَصْل الحَدِيث مَعْرُوف من رواية الثقات)[1]. ولم يكثر مسلم من الإخراج لمثل هؤلاء، فلم يخرج لأسباط إلا في موضع واحد من ((صحيحه))[2].

طريقة إخراج البخاري للرواة المتكلّم فيهم:

نلاحظ بداية أن البخاري مع إخراجه لرواة متكلَّمٍ فيهم إلا أنه أَقَلَّ الرواية عنهم، مع أن بعضَهم مُكْثِرٌ جداً من الرواية، وهذا إشارة إلى تحفُّظِه في حديثه، وأن ما أخرجه عنه قد انتقاه من حديثه، وبالتالي فلم يكن غافلاً عما يريد هؤلاء استدراكَه عليه أو تذكيرَهُ به، فلم يكن هذا الإخراج إلا على اعتبار تُؤْمَنُ فيه روايةُ هؤلاء، أما إن أكثَر عن الراوي المتكلَّمِ فيه، فهو على معنى أن للبخاري فيه رأياً آخر غالباً.

وهناك اعتبارات يُخرج البخاريُّ حديثَ المتكلم فيه بناءً عليها، فمن هذه الاعتبارات:

١-منهج الانتقاء عند الشيخين.

٢-التخريج للراوي في باب المتابعات.

٣-التخريج للراوي في باب الشواهد.

٤-التخريج للراوي في باب لا تعلّق له بالعقائد والأحكام.

٥-التخريج للراوي طلباً لعلوِّ الإسناد.

---

(١) سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي (٢/ ٦٧٦).

(٢) مسلم، الصحيح رقم: (٦١٩٧).

١ - منهج الانتقاء عند البخاري:

قد يخرج البخاري لراوٍ متكلَّم فيه من ناحية العموم، لكنه ينتقي من حديثه ما يعلم أنه أصاب فيه، ولهذا الانتقاء صور متعددة، فمن ذلك: أنه يخرج للراوي عن شيخ دون آخر، أو ما حدث به عن أهل بلد دون آخرين، أو في مكان دون مكان آخر، أو في مكان عن شيخ دون مكان آخر عن الشيخ نفسِه، ويخرج لراوٍ ما حدَّثه من كتابه دون حفظِه، لكون الراوي قد أصاب في الأول، وأخطأ في الثاني، أو عُرْضةً للخطأ فيه[١].

وقد ورد عنه رحمه الله كلماتٌ أبانت عن منهجه هذا في بعض تلك القضايا، فمن ذلك قوله: ما روى يحيى بنُ بكير عن أهل الحجاز في التاريخ فإني أتَّقيه[٢].

ولابن حجر رحمه الله في كتابه «هدي الساري» جهد كبير في تتبع كل من تُكُلِّم فيه من رجال البخاري، ووجهِ إخراج البخاري له، وعذرِه في ذلك، كما أنه يفصِّل أكثرَ عند الكلام على حديثه في «فتح الباري».

فالضابط العام في هذا: أن البخاري يخرج للراوي المتكلم فيه حين يصلح للرواية، ولا يخرج له حين لا يصلح للرواية، وحينها فالطعن المسموع من أيِّ أحد هو ما يتَّجه للحديث ليثبت خطأ الراوي فيه.

ومن الأمثلة العلمية من ((صحيح البخاري)) على تلك القضايا:

(١) ينظر أمثلة كل ذلك في: ابن رجب، شرح علل الترمذي، وينظر في تطبيق ذلك على صحيح الإمام البخاري: منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح، لأبي بكر كافي (ص: ١٣٥-١٤٢).

(٢) ينظر: ابن حجر، هدي الساري (ص: ٤٥٢).

اعترض بعض الطاعنين[1] في ((صحيح البخاري)) إخراجه لإسماعيل بن أبي أويس[2]، فقال: فمع أنه ضعيف عند المحدثين، فقد أخرج له في ((صحيحه)) حديثين، وأما اعتذارُ ابنِ حجر عنه بأن البخاري اطَّلع على كتب إسماعيل، وأذن له أن ينتقي منها، وأن يُعلِّم على ما يحدِّث به ليحدِّث به، ويعرِضَ عمن سواه... فإن هذا الاعتذار لا ينفع مع راو وصف بأنه ضعيف، أو مغفل، أو يسرق الحديث، فعلى هذا لا يعتمد حتى على أصوله، لأنه ربما وهم فيها، أو وضعها على مشايخه، أو سرقها من غيره[3].

ذكر الحافظ ابن حجر أن البخاري لم يخرج لإسماعيل إلا ما تُوبع عليه، وقد أخرج البخاري لإسماعيل عدداً من الأحاديث في ((صحيحه))، لم يتعرض الدارقطني لواحد منها في نقده للبخاري سوى حديث واحد، وقد حمل ابنُ حجر فعلَ الدارقطني هذا على أن ما تركه من نقد حديث إسماعيل بسبب وقوفه على متابع له، إلا الحديثَ الواحد الذي انتقده، ثم تعقَّبه ابن حجر في هذا الحديث بوجود متابع له كما هي أحاديثه الأخرى في ((البخاري))[4].

(١) ينظر: جمال البنا، نحو فقه جديد (٢/ ١٣١)، السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص ٨٥).

(٢) ينظر في ترجمته: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٢/ ١٨٠)، الذهبي، ميزان الاعتدال (١/ ٢٢٢)، ابن حجر، التهذيب (١/ ٢٥٥)، وتقريب التهذيب (ص/ ١٤١)، وهدي الساري (ص:٣٩١).

(٣) علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ٨٢).

(٤) ابن حجر، هدي الساري (ص: ٣٦٣).

وإنما أخرج البخاري لإسماعيل مع ما قيل فيه، لأن إسماعيل ضعيف إذا حدَّث من حفظه، أما كتابه فأصحُّ، وقد اطلع عليه البخاري وانتقى منه.

وضبط الحديث ينقسم إلى هذين القسمين، ضبطِ الصَّدْر، وضبطِ الكتاب، فحكم الثاني أنه إن لم يكن يحفظ حديثه، فلا يقبل منه إلا ما حدث به من كتابه.

ومن الأمثلة أيضاً: أنه روى في كتابه أحاديث لشيبان بن عبد الرحمن النحوي[1]، وقد ذكر الساجي أنه روى مناكيرَ عن الأعمش[2]، يقول ابن حجر: (وأما قول الساجيِّ، فهو معارَض بقول أحمد بن حنبل: إنه ثَبْتٌ في كلِّ المشايخ، ومع ذلك فلم أر في ((البخاري)) من حديثه عن الأعمش شيئاً، لا أصلاً ولا استشهاداً، نعم أخرج له أحاديث من روايته عن يحيى بن أبي كثير ومنصور بن المعتمر...)[3].

٢- تخريج حديث الراوي في باب المتابعات:

الحكم على الإسناد الواحد هو حكم جزئي لا نهائي، وإنما يتم الحكم النهائي بجمع طرق الحديث والنظر فيها، فقد يتغير الحكمُ الجزئي حينَها، وقد يبقى على ما هو عليه، ومن هنا فنقد البخاريِّ من خلال اجتزاءِ بعض ما أخرج، وقَصْرِهِ عن غيره مما له تعلُّق به، وقد يكون في الموضع نفسه، نقدٌ منحرف.

(١) هو شيبان بن عبد الرحمن التميمي، مولاهم النحوي، أبو معاوية البصري، نزيل الكوفة. قال ابن حجر: (ثقةٌ، صاحب كتاب) مات سنة (٢٦٤هـ). ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٤/ ٣٥٥)، وابن حجر، التهذيب (٤/ ٣٦٢)، وتقريب التهذيب (١/ ٤٤٢).

(٢) ابن حجر، التهذيب (٤/ ٣٢٧).

(٣) ابن حجر، هدي الساري (ص: ٤٠٨).

ويبين لنا ابن حجر -وهو المستقرئ لـ((صحيح البخاري)) وأحد أهمِّ شرّاحه - في خصوص هذا الأمر: (وأما الغلط فتارة يكثر في الراوي، وتارة يقِلُّ، فحيث يوصف بكونه كثيرَ الغلط، يُنظَر فيما أخرج له، إن وجد مرويّاً عنده، أو عند غيره من رواية غيرِ هذا الموصوف بالغلط، عُلِمَ أن المعتمد أصلُ الحديث لا خصوص هذه الطريق، وإن لم يوجد إلا من طريقة، فهذا قادح يوجب التوقُّفَ فيما هذا سبيله، وليس في ((الصحيح)) - بحمد الله - من ذلك شيء، وحيث يوصف بقلة الغلط، كما يقال: سيء الحفظ، أو له أوهام، أو له مناكير، وغير ذلك من العبارات، فالحكم فيه كالحكم في الذي قبله، إلا أن الرواية عن هؤلاء في المتابعات أكثرُ منها عند المصنف من الرواية عن أولئك)[1].

وتفاصيل هذه الجملة التي يذكرها ابن حجر قد جاء عليها في ((شرحه)) لـ((صحيح البخاري)) حديثاً حديثاً.

مثال:

أخرج البخاري في ((صحيحه)) لأسباط أبي اليسع البصري[2]، وقد اعترض عليه أحدُهم في تخريج حديثه بأنه ضعيف[3]، وقد جهَّله أبو حاتم[4]، وقال فيه ابن

---

(١) ابن حجر، هدي الساري (ص: ٣٨٤).

(٢) هو أسباط أبو اليسع البصري، يقال اسم أبيه عبد الواحد. قال ابن حجر عنه: (ضعيف، له حديث واحد متابعة في البخاري). ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٢/ ٣٣٣)، وتقريب التهذيب (١/ ٧٦).

(٣) علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ٧٥).

(٤) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٢/ ٣٣٣).

حبان: (كان يخالف الثقاتِ في الروايات، ويروى عن شعبةَ أشياءَ، كأنه شعبةُ آخرُ ليس بشعبةَ بنِ الحجاج)[1] ونقل ابن حجر عن ابن معين تكذيبَه[2].

فبعيداً عن الدخول في مناقشة كل ما قيل في هذا الراوي _فهي جهة أخرى في توجيه إخراج البخاري لهذا الراوي- فإن البخاري أخرج لهذا الراوي حديثاً واحداً في ((صحيحه))، وذلك في (كتاب الرهن)، (باب الرهن في السلم)، فقال: (حدثنا مسلم، حدثنا هشام، حدثنا قتادة، عن أنس (ح) وحدثني محمد بن عبدالله بن حوشب، حدثنا أسباط أبو اليسع البصري، حدثنا هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس رضي الله عنه: أنه مشى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخبز شعير، وإهالة سَنِخَةٍ، ولقد رهن النبي صلى الله عليه وسلم درعاً له بالمدينة عند يهودي...)[3].

فظاهر من طريقة البخاري أنه أخرج حديث أسباط أبو اليسع متابعة، فتابعه عليه مسلم، وهو إبراهيم (ثِقَةٌ مأمونٌ)، فحديثه في المتابعات، وليس في الأصول.

٣- تخريج حديث الراوي في باب الشواهد:

قد يخرج البخاري حديث راوٍ طُعِن فيه، ثم يخرج الحديث بالمعنى ذاتِه، ولكن من حديث صحابي آخر، وهذا ما يسميه العلماء بالشاهد، فيقال: إن البخاري أخرج لهذا الراوي في باب الشواهد، وليس في الأصول.

---

(١) ابن حبان، المجروحين (١/ ١٨١).

(٢) ابن حجر، تهذيب التهذيب (١/ ١٨٦).

(٣) البخاري، الصحيح رقم: (٢٠٦٩).

ومن الأمثلة: إخراج البخاري لإسحاق بن محمد بن إسماعيل الفروي[1]، فقد اعترض عليه بعضهم[2] بأن البخاري روى عنه في ((صحيحه)) مع أنه ضعيف، وقد ضعَّفه عامةُ النقاد[3].

فإذا جئنا لطريقة إخراج البخاري له، فسنرى أن البخاري أخرج لإسحاق في موضعين:

الأول : قال البخاري: حدثنا إسحاق بن محمد الفروي، حدثنا مالك، عن نافع، عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يَخْتَبِىءَ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ: يَا عَبْدَالله، هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْه»[4].

والثاني : قال البخاري: حدثنا إسحاق بن محمد الفروي، حدثنا مالك بن أنس، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: (بينا أنا جالس في أهلي حين مَتَعَ النَّهَارُ، إذا رسول عمر بن الخطاب يأتيني، فقال: أجب أمير المؤمنين، فانطلقت معه حتى أدخل على عمر...) والشاهد منه قول النبي ﷺ: «لا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[5].

(١) هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن عبد الله بن أبي فروة الفروي، المدني الأموي، مولاهم، قال ابن حجر: (صدوق، كفَّ فساء حفظه) مات سنة (٢٢٦هـ). ينظر: ابن حجر، التهذيب (١/ ٢١٧)، وتقريب التهذيب (١/ ٨٤).

(٢) علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ٨٠).

(٣) ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٢/ ٢٣٣)، ابن حجر، التهذيب (١/ ٢١٧).

(٤) البخاري، الصحيح رقم: (٢٩٢٥).

(٥) البخاري، الصحيح رقم: (٣٠٩٤).

والحديث الأول له متابع وشاهد، فأما المتابع فقد أخرجه البخاري عن الحكم بن نافع، عن شعيب، عن الزهري، عن سالم بن عبدالله، أن عبدالله بن عمر.. الحديث(١)، وأما الشاهد فقد أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة بالمعنى ذاته(٢).

والحديث الآخر: «لاَ نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» له شاهدان عند البخاري في الصحيح: من حديث عائشة(٣)، ومن حديث أبي هريرة(٤).

٤ - التخريج للراوي في باب لا تعلق له بالعقائد والأحكام:

قد يخرِّج الشيخان أو أحدهما للراوي الذي قدح فيه بعض النقاد، لكن في أحاديث لا تعلق بها بالعقائد أو بالأحكام الشرعية، وإنما فيما هو خارج عن ذلك كله، كالملح والفوائد والفضائل ونحوه، وهو أمر قليل جداً، لا يصاب مثله إلا في موضع أو موضعين.

من ذلك تخريج البخاري لأُبَيِّ بْنُ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلٍ(٥)، فقد اعترض بعضهم على البخاري في تخريج حديثه بأنه ضعيف عند المحدثين(٦)، فقد ضعفه أحمد والبخاري والنسائي والعقيلي(١).

---

(١) البخاري، الصحيح رقم (٣٥٩٣).
(٢) البخاري، الصحيح رقم (٢٩٢٦).
(٣) البخاري، الصحيح رقم (٣٠٩٣).
(٤) البخاري، الصحيح رقم: (٢٧٧٦).
(٥) هو أبي بن العباس بن سهل بن سعد الأنصاري الساعدي، قال ابن حجر: «فيه ضعف، ما له في البخاري غير حديث واحد» . التهذيب (١/ ١٦٣)، وتقريب التهذيب له (١/ ٧١).
(٦) ينظر: علاء السعيدي، صحيح البخاري من منظور آخر (ص: ٧٩).

وبالنظر لطريقة إخراج البخاري لهذا الراوي نجد أنه أخرج له في: (باب: اسم الفرس والحمار) يعني اسم: الفرس والحمار التي يركبها النبي صلى الله عليه وسلم، ولفظه: قال البخاري: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: كَانَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي حَائِطِنَا فَرَسٌ يُقَالُ لَهُ! اللُّحَيْفُ»[٢] ولم يخرِّج له سوى ذلك.

الشبهة السابعة: أحاديث المدلِّسين المعنعنة في ((البخاري))[٣]:

يعتمد أصحاب الشبهات على تبسيط شبههم المستمدِّ من بساطتهم في الفهم لقضايا علوم الحديث، ومن هذا التبسيط جاءت شبهتُهم حول الرواة المدلسين في ((صحيح البخاري))، فشبهة التدليس في ((صحيح)) الإمام البخاري قائمة على مقدمتين: وصف الراوي بأنه مدلس، ثم إن حكم المدلس مردود الرواية، والنتيجة: رد أحاديث المدلسين في ((صحيح)) الإمام البخاري، وبهذا التبسيط انتهت القضية الخطيرة في نتائجها.

وهؤلاء تجدهم يختطفون أحكاماً عامة من كتب مصطلح الحديث ثم يريدون تطبيقها على كتاب ((صحيح)) الإمام البخاري، مع أن حكم رواية المدلس في ((صحيح البخاري)) محكومة بنظرين لا بد قبل النقد من استيفاء النظر فيهما:

الأول: حكم رواية المدلس.

(١) ينظر: ابن حجر، التهذيب (١: ١٦٣).

(٢) البخاري، الصحيح البخاري رقم: (٢٨٥٥).

(٣) إسماعيل الكردي، تفعيل قواعد نقد المتن (ص: ٣٠٩).

والثاني: طريقة إخراج الإمام البخاري لرواية المدلس.

فالكلام في الثاني هو عن حكم رواية المدلس في ((صحيح البخاري))، وليس حكماً عاماً، وبالتالي فسيتخصص بأحكام زائدة.

وهم في النظر الأول لا يعرفون من حكم التدليس إلا أن يصرِّح الراوي بالسماع حتى يُقبل حديثُه، فلا يوجد في كتاباتهم ما يشير أدنى إشارة لقيامهم بدراسة حكم التدليس أو الرواة المدلسين، بل قد لا يتجاوز حكمهم على رواية المدلِّس المعنعِن موضعَ وجود تلك الرواية مقطوعاً عن أيِّ شي، فالقضية محسومة بقولهم: (فيه فلان مدلس وقد عنعن).

ومع أن بعض أحاديث المدلسين في ((صحيح البخاري)) لا يوجد لها تصريح بشهادةِ مَن تتبَّعَ هذا الأمرَ واعتنى به، لا في ((البخاري)) ولا خارج ((الصحيح))[1]، فإن الحكم على رواية المدلس غيرُ موقوفة على تصريحه فحسبُ حتى لا يطالب إلا به.

وقضية أحاديث المدلسين، وحكم عنعنتهم ليست قضيةً نظريةً حتى يقضى فيها بحكم واحد، ولو في راوٍ واحد، وإنما هي قضية خاضعة لاعتبارات عدة، وكل حديث لراوٍ مدلِّس قد ينفرد أيضاً باعتبار خاص، ولعل هذا ما يفسر كلام أحمد، وقد سئل عن المدلس إذا لم يقل: سمعتُ، فقال: (لا أدري)[2]. فالإمام أحمد له أحكام تطبيقة كثيرة على روايات المدلسين لكن حين سئل لم يجب.

---

(١) النكت على ابن الصلاح (٢/ ٦٣٦).

(٢) سؤالات أبي داود للإمام أحمد رقم: (١٣٨).

فمما يشار إليه كمثال على حكم رواية المدلسين مسألة (التدليس المقيد) فالبخاري قد يخرج لراوٍ مُكْثِرٍ من التدليس لكن يخرج له عن شيخ اختصَّ به الراوي فلم يدلس عنه، فأصبح الأمر بهذه التركيبة سالماً من آفة التدليس، كرواية ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح، وقد قال ابن جريج عن نفسه في خصوص هذا الأمر: (إذا قلتُ: قال عطاء، فقد سمعتُهُ منه، وإن لم أقل: سمعتُ)[1]. فهو عن عطاء لا يوصف بالتدليس.

في ضوابطَ كثيرة كلها متجاهَلَة تماماً عند من ينتقد ((الصحيحين))، ولستُ بصدد بيان حكم رواية المدلس، ولكن أنبِّه إلى خطئهم المنهجيِّ في بحث قضية التدليس، وتبسيطهم لقضية شائكة مثلِها.

أما النظر الثاني، فيتحقق بالبحث في منهج البخاري في كتابه، وفي خصوص هذه القضية، ومما يقال بداية: إنه يصح وصف الإمام البخاري في ((صحيحه)) بالتشدُّد في قضية المدلسين، على العكس مما يصفه به أولئك، وهو أمر راجع لإخراجه لهم في ((الصحيح))، لا في حكمه العام عنهم، فقد احتاط لـ((صحيحه)) أكثرَ.

فقد بنى تخرج حديثهم على اعتبارات يُؤْمَن معها تدليسُهم، وتعتبر قضية الانتقاء عند البخاري عاملاً فعّالاً في التخريج لأمثال هؤلاء الرواة، كالمدلسين والمختلطين، فهو رحمه الله ينتقي من أحاديث المدلسين -حيث لا تصريحَ- ما يُؤمن خطؤه من جهة أخرى، فكما أن البخاري ينتقي من أحاديث المتكلم فيهم

(١) ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير رقم: (٨٥٨).

فلا يخرج إلا ما صح عنهم ولا يدعهم مطلقاً، فكذلك الحال مع المدلسين، ينتقي من أحاديثهم حيث لا تصريح لهم ما ينفي الخوفَ من علة العنعنة.

وكذا الحال مع المختلطين، واعني بالانتقاء في المختلطين أنه يخرج لهم ما حدَّثوا به بعد الاختلاط، فالراوي قد يحدث بالصحيح بعد اختلاطه، وتمييزُ مثلِه من النقاد لا يكاد يخفى.

يقول ابن حجر في الأحاديث التي أخرجها البخاري لسعيد بن أبي عروبة، والتي حدَّث بها سعيد بعد اختلاطه: (وأخرج عمن سمع منه بعد الاختلاط قليلا كمحمد بن عبد الله الأنصاري وروح بن عبادة وبن أبي عدي فإذا أخرج من حديث هؤلاء، انتقى منه ما توافقوا عليه).

وهو رحمه الله يقول عن نفسه: (كل رجل لا أعرف صحيح حديثه من سقيمه لا أروي عنه، ولا أكتب حديثه)[1].

وهم حين يعتبرون برواية المدلس فهو على معنى أن ينتفي عنها بعد البحث والاستقصاء ما يُثبِت تدليسَ المدلس في الرواية بعينها، ولا يكاد يخلو حديث يدَلِّس فيه الراوي، ثم يخفى تدليسُه، فهذا وحدَه -حين يُستَظْهَر بالبحث عنه- يقلِّل من احتمال أن المدلس قد دلس، فكيف إذا انضاف إلى ذلك قرائنُ صوابه في روايته؟!

غير أن ما تضيفه هذه الثانية (قرائن صوابه في الرواية) هي صواب روايته حتى مع تدليسه فيها.

(١) الترمذي، العلل الكبير (٢/ ٩٧٨).

والحقيقة: أن قضية الانتقاءَ عند البخاري، وإرجاعَ أمر إخراجه للرواة المتكلم فيهم إليه، هو الأكثرُ صدقاً في تعامله مع أمثال هؤلاء، وما قد يذهب إليه بعضهم من تقسيمات وتفصيلات لإيجاد حالة لكل مجموعة من الرواة قد لا يصدق تماماً.

فحيث لا تصريحَ للمدلس فقد يكون أخرج له مقروناً بغيره، أو تكون الرواية هكذا وقعت له بذكر المدلس في إسنادها والاعتماد ليس عليه، أو يكون الحديث ليس في الأصول بل في المتابعات والشواهد، أو يكون الحديث غيرَ مرفوع، بل يكون موقوفاً أو مقطوعاً أو معلَّقاً، وهذا ليس من مقصودَ البخاري في كتابه وليس داخلاً في شرطه.

وقد كُتب حول هذا الأمر كتاباتٌ جادةٌ كشفت الأمرَ بجلاء، والنظر في هذه الدراسات سيكشف أن أولئك إنما هم لصوصُ نصوصٍ، من هذه الدراسات كتاب «روايات المدلسين في صحيح الإمام البخاري» للدكتور عواد الخلف، وقد قام المؤلف بعمل إحصائية لمن أخرج لهم البخاري في ((الصحيح)) من المدلسين، وأجاب عن مرويات كل راوٍ منهم بالتفصيل وطريقة إخراج البخاري له.

وسآخذ مثالاً من الدراسة السابقة يوضح الأمر، وهو مثال للراوي قتادة بن دِعامة، فهذا الراوي مدلس، فكيف أخرج له البخاري في ((صحيحه))؟

عن طريق الإحصائية النقدية الآتية تتبين هذه الطريقة ونتيجتها.

أ – عدد الأحاديث التي صرح فيها بالسماع: (١١٢) حديث.

ب– عدد الأحاديث التي عنعن فيها: (١٦٢) حديث :

١ – ما رواه شعبة عنه: (٧٣) حديث، وهي محمولة على الاتصال، لأن شعبة لا يحمل عن شيوخه المعروفين بالتدليس إلا ما صرحوا فيه بالسماع كما قاله عن نفسه في خصوص قتادة، وقاله عنه غيره في عموم المدلسين[١].

٢ – ما عنعن فيه قتادة من غير ما سبق : (٨٩) حديث :

* (٥) أحاديثَ ليست على شرط البخاري [في المتابعات، أو ما رواه موقوفاً أو مقطوعاً ليس بمرفوعٍ أو معلَّقٍ].

* (٣) أحاديثَ توبع عليها من غيره.

* روايةٌ واحدة مقرونة مع غيره.

* باقي الأحاديث صرح فيها بالسماع في مواضع أخرى.

(١) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (١/ ١٦١، ١٦٢).

المبحث الثالث

أهم الكتب المصنفة في الذَّبِّ عن ((صحيح البخاري))

الكتب المصنفة في هذا الفرع والتي تفيد في هذا الفرع أيضاً هي على أشكال عِدَّةٍ:

أ- ما خُصِّص لجمع الشبه ومناقشتها حول ((صحيح)) الإمام البخاري.

ولم أجد في هذا الفرع ما هو مؤلف ومطبوع، غير أن هناك دراسةً حديثةً ما زالت قيدَ البحث، مسجلة بإحدى الجامعات في السعودية.

ب- كُتب موضوعُها الشُّبَهُ، لكن غيرُ مختصة بـ((صحيح)) الإمام البخاري أو غيره.

ومما أُلِّف في هذا: «زوابع في وجه السنة قديماً وحديثاً» لصلاح الدين مقبول أحمد، و«السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى السباعي، و«السنة وحُجِّيتها ومكانتها في الإسلام والرد على منكريها» للدكتور محمد لقمان السلفي، و«السنة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها» للدكتور مكي الشامي، وكتاب «موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية» للأمين الصادق، وغيرها كثير.

ج- كُتب موضوعُها ((صحيح)) الإمام البخاري، لكن غيرُ مختصة بالشُّبَهِ:

من هذه الكتب المؤلفة في هذا: كتاب «الإمام البخاري محدِّثاً وفقيهاً» للدكتور الحسيني عبدالمجيد هاشم، وكتاب «**مكانة الصحيحين**» **للدكتور خليل**

إبراهيم ملا خاطر، وكتاب «منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح» لأبي بكر كافي.

د – الكتابات التأصيلية حول مسائل علوم الحديث والنقد (ليس موضوعُها الشبه ولا كتابٌ بعينه)

وهذه الكتب قد تكون أقوى من التي قبلها من جهة كشف الشبه، فلا تُهمَل أو يُفطَن لها لبُعدِ عنوانها عن التي قبلها، فهي كتابات تأتي على كلِّ الشبه من غير أن تضع الشبهة أمامَها لتناقشها، فهناك ما أُلِّف في التدوين، وما أُلِّف في التدليس، وما أُلِّف في الاتصال والانقطاع، وما أُلِّف في الجرح والتعديل، وما أُلِّف في موازنة المرويات، وما أُلِّف في نقد المتن، وما أُلِّف في عدالة الصحابة، وهكذا.

خاتمة وتوصيات

- يعتبر واقع الرواية من أمضى الأسلحةِ في الردِّ على شبهات الطاعنين في السنة، فما إن يُختبر صدقُ كلامهم ومدى إمكانية تنزيله على الأحاديث حتى يتبخَّر كلُّ ما قيل، وتعود الوثوقية بطعونهم إلى سرابٍ لا حقيقةَ له، ولا طائلَ تحتَه.

-لا يعتمد أصحاب الشبهات والطعون على محضِ العلم في إلقاء شبههم، بل يحفُّون الشبهة بكلِّ ما يمكن أن يمرِّرَها، بدءاً من الزخرفة القولية والتحسينات اللفظية والتعقيد في الكلام وغموضه، وصولاً لحدِّ الكذب الصريح فيها، أو الجهل الفاضح القريب من الكذب، والذي لا يلوي فيه مُلقي الشبهة على أيِّ شيء.

ومثل هذه الطريقة السابقة في تمرير الباطل أمرٌ قد فضح الله فيه أسلافهم بقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ١١٢ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١١٢ -١١٣].

ففي الآيتين التنبيه إلى الأمرين السابقين، فهم حين يدعون لباطلهم يزخرفون له العبارات حتى يجعلوه في أحسن صورة، ليغترَّ به السفهاء، وينقادَ له الأغبياء، الذين لا يفهمون الحقائق، ولا يفقهون المعانيَ، بل تعجبهم الألفاظ

المزخرفة، والعبارات المموَّهة، فيعتقدون الحقَّ باطلاً والباطلَ حقاً، ثم هم إذا رضُوا بهذا الباطل صار عقيدةً راسخة، وصفةً لازمة، ثم ينتُج من ذلك، أن يقترفوا من الأعمال والأقوال ما هم مقترفون، أي: يأتون من الكذب بالقول والفعل، ما هو من لوازم تلك العقائد القبيحة(١).

-لا بد من تأسيس منهج للردِّ على الشبهات المعاصرة، ولا يترك الأمر لتتبُّع شبهاتٍ أو أجوبةٍ عن أحاديث، فالشبهات يمكن إرجاعُها لعدة أصول، وبالجواب عنها تفسد هذه الأصول وتطبيقاتُها في الأحاديث تبعاً.

_ لا ينبغي أن يغيب في معالجة قضية الشبهات أمرُ تبصيرِ الناس بأخذ العلم من طرقه الصحيحة، فالنظر في الشبهة أو البداءة بها كطريق معرفة ليست طريقةً صحيحة، ومن جاء العلمَ من هذا الباب فسيبقى متشكِّكاً، وكثيرٌ من الكتابات اليوم في السنة من غيرِ المتخصصين هي شبهاتٌ في صورة دراساتٍ نقديَّةٍ، وإن لم تَعنَوَنْ بذلك.

- قضية الاعتناء بالرد على الشبه هو أمر يسير بالتوازي مع الكتابات المبتدأة في قضايا الحديث وعلومه، ومن طبيعة الكتابة في الشبهات أنه ينبغي أن تكون كتابةً تحليليةً، وبالتالي فنحن إذا جعلنا الكتابات المبتدأة بهذه الصفة فستخِفُّ كثيراً الحاجةُ إلى الكتابة عن الشبهات، لكن هذا الجانب لم يَحْظَ بالعناية الكافية إلى الآن.

- قد يصح في أحوالٍ جعلُ الشبهِ معياراً على تقصير أهل العلم في بيان العلم

(١) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (١/ ٢٦٩).

بما يدفع عنه كل شبهة، مما يفتح باب مراجعاتٍ في أمرين: جهود أهل العلم في تبليغ العلم، والأمر الثاني: طريقتهم في تبليغ العلم والكتابة فيه.

- ردُّ الشبهات ومناقشتها غيرُ موقوف على محلِّ الشبهة ودورانه معها، فمثله قد لا يكشف الشبهة لصاحبها، لوجود اعتقادٍ عنده هو ما أفرز الشبهةَ، فما لم تتم معالجةُ هذا الأمر، فقد تبقى الشبهةُ كما هي، وبمعالجة الأمر قد تنكشف الشبهة من غير حاجةٍ لردٍّ، فمن لا يثق بالرواة أصلاً، ويتَّخذ من الشبهة طريقاً للطعن، فينبغي مناقشته في الرواية نفسها، ومن يطرح الشُّبَهَ، وهو متشكِّك في الإسلام ـمع انتسابه إليه- فالمسألةُ هنا لم تَعُدْ جواباً عن شبهة فحسبُ.

يقول أحدهم عن نفسه في كتاب له مطبوعٍ عدةَ طبعات، وهو ممن له اشتغال بنقد السنة، وتأليف الكتب في خصوص هذا الأمر: (كانت سجادة الصلاة تحت جبهتي قبل (١٩٦٠)، ثم علَّقتها على الحائط كعمل فني بعد ذلك، ثم أعطيتُها بعد (١٩٦٦) إلى فقير ينام عليها)[1].

فهذا حال أحدِ مَن أكثرَ من نقدِ الأحاديث، واعتُبر عند أصحابه فيلسوفَ عصره، فالأصلح في مناقشة هؤلاء الرجوعُ لتثبيت الإسلام في نفوسهم، وتثبيت النبوة، فهؤلاء لن ينكفُّوا عن معاندة السنة ومقابلتها بالشبه إلا بحُسْنِ الإسلام، ولذا من يرجع من هؤلاء للحق، فستجد أن سبب رجوعه غالباً هو عَودُهُ للإسلام الصحيح، وتعظيم الموروث.

هذا، الله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٤).